中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China

JRCC

ISSN: 2325-9914, Number 3, December 2014

3

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China

JRCC

半年刊

Semi-Annual

2014 年 第 2 期（总第 3 期）

Number 3, 2014

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心 出版
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心

Published by Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2014 年 12 月 || December 2014

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://JRCC.ChineseCS.cn**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li
Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

肖清和 博士
地址：上海大学历史系 200444
电邮：qinghexiao@gmail.com

EDITORIAL BOARD

主编：李 灵

副主编：肖清和

编辑委员会：李灵、肖清和、俞强、陈妍蓉、郭建斌

Editor in Chief: Daniel L. LI

Associate Editor-in-Chief: Qinghe XIAO

Editors Committee: Daniel L. LI, Qinghe XIAO, Qiang YU, Yanrong CHEN, Jianbin GUO

INFORMATION

网址: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

Copyright © 2014 and published by Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA; and Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.
All Rights Reserved.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

前　言 From The Editors

以“爱”貫通中西（代前言）（李灵） 2

论 文 Articles

基督教的“圣爱观”（Agape）及其对社会共同体的建构——兼与 Eros 比较（张永超） 10

艰难的开端：李朝末期朝鲜半岛的医疗传教（舒健） 22

借明太祖说教：明末天主教徒韩霖《铎书》的中西用典（李凌瀚） 37

论基督教大学华人校长的“天职观”：以岭南大学钟荣光校长为例（孙清海） 60

十字架上的上帝与仪礼中的人伦：从献祭制度尝试探讨基督宗教与儒家的哲学构建和对社会合作的改进（彭睿） 74

汉语神学中的巴特研究（郑佳露） 99

书 评 Book Reviews

《圣母玛利亚在中国》（朱涛） 110

《西方传教士上海方言著作研究，1847——1950 年的上海话》（姜依霖） 116

编辑部启事 Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖 123

“中国基督教研究”优秀学生奖学金 124

《中国基督教研究》稿约 125

《中国基督教研究》注释体例 126

前 言

From The Editors

以“愛”貫通中西（代前言）*

李靈

随着中国经济三十几年持续高速的发展，“中国崛起”已势不可挡。最近几年，也许意识到一个国家真正意义上的崛起不只是经济上的崛起，而更主要的是一个引领世界历史潮流的“新文明的崛起”。既然是能够“引领”世界新潮流，那首先就必须是得到世界广泛认同、普遍接受为前提。而这个过程一定是与蕴涵在现今世界主要文明之中的价值观念不断交流、相融相抵的过程，正是在不同文明彼此广泛且又频繁的交流的基础上才能产生新的“文明”---尽管它依然披着某个文明的“传统”外衣，但是内涵却不得不裹挟各个文明的因素。有的甚至倒过来，即借用其他文明的外衣来包装自己文明的内涵。十六

世纪天主教耶稣会的传教士利玛窦来中国传教时，就竭力采用中国的表述方式来向中国人传播天主教的信仰，甚至连自己穿的衣服也力求“中国化”。到了十九世纪，“新教”来华时就不愿意如当年的利玛窦那样谦卑地“入乡随俗”，尤其是经过第一、二次“鸦片战争”以后，西方诸国借助其先进的科学技术带来的船坚炮利和现代国家的政治法律制度，他们便开始“强势”传播他们的“文明”，无论是在宗教方面，还是社会价值和政治制度方面，他们都大有“强人所难”的霸道行径。可结果是，耶稣不得不与孔子对话、社会价值不断地遭到传统观念的质疑、民主政治制度则一天也没有实行过。两个世纪的交流碰撞的结果，中国的传统文化和价值观念逐渐退去了以往的光泽，与此同时，基督教的神学及其语词越来越儒家化，而“平等”、“自由”、“个人权利”则始终越不过“国家”、“民族”、“整体”这些历史设下的坎儿。

概述这些，主要就想强调一个常识：文明的变化或进步是在彼此交流、甚至彼此冲突中获得的。历史迈入二十一世纪，人们更进一步认识到：任何一个

* 作者為基督教與中國研究中心總幹事。本文為作者於 2014 年 5 月在尼山論壇上發表之論文的主要觀點。

民族试图像以往一样仰仗自己的经济、军事实力强行将自己所代表的“文明”强加给其他民族、甚至当做“放之四海而皆准”的普世文明强迫全世界仿效之，那只能说明他的疯狂和无知。一个文明的产生、发展、传播、变化、包括盛衰都有其自身的规律。历史上通过政治或军事的力量强迫一个民族、一个国家接受某种文明的事例而不胜枚举，但是即便如，这种“强加”给他人的文明在被接受过程中也同样经历与固有的文明的融合过程。这跟意识形态的传播不同。“意识形态”可以完全依赖政治和国家的力量强行推行，其结果似乎十分有效：只需一年半载就可以让数亿人“众口一词”。可是只要时势一变，众人的口舌也会以同样的速度为之变化。恰如一间披在身上的一件外衣，轻轻一脱就好像什么也没有发生过那样。这与经过漫长的历史在一个民族的集体记忆中逐渐积淀而成的文化价值完全不同。

於 2014 年五月舉辦的第三屆尼山論壇，主要談論的關鍵詞就是：“common ethics”（共同倫理）。如何建立一個能為全世界不同民族、不同文化類型的人們所能共同接受、共同遵循的道德規範？如果可能，構建的基礎又是什麼呢？在此暫且不談“共同”和“普世”究竟有什麼本質上的區別，就專注於在中西文化之“異”中如何求“同”吧！

中西文化之間最大的不同就是：中國是以儒家的“仁”為核心概念，而建立的倫理體系；西方則是以耶穌基督十字架的“救恩”為核心，而建立的信仰體系。前者以“人”為本，無神參與；後者以“神”為本，人為對象。兩者雖完全不同，但也有相通之處。

孔子有句名言：“仁者愛人”，意即：“仁”是核心，而所謂“仁”，就是“愛人”之意。基督教是通過基督在十字架上代死、拯救萬民，來宣示神對人的愛，甚至直言“神就是愛”；所以基督教的核心也是“愛”字。因此，今天要想在中西之間建立一個彼此都能接受的倫理價值，恐怕非“愛”莫屬。

雖然兩種文化都在談“愛”，可是各自的內涵卻很不一樣。

基督教愛觀的意義

就基督教而言，“愛”作為一個信條和核心價值，從“舊約時代”到“新約時代”經歷了漫長的歷史發展；即便到了“新約時代”，也有逐步完善的過程。“愛”作為宗教信仰的詞語，不僅僅是感情的表達，還具有“價值”的內涵。

現在常用希臘語 Agape 表述聖經所講的愛（對應的拉丁文是 Caritas）。舊約最早用來表達“愛”的希伯來文是 dodim。雅歌書說，“我夜間躺臥在床上，尋找我心所愛的”（3:1），就是用 dodim。這部書以藝術化的詩歌語言創作，是為以色列人的婚禮慶典所寫的情歌，強調夫妻之愛情。表述這種愛所用的 dodim，是 dōd 的複數，所表述的是尚未達於安全的愛，是一種正處於尋找中、並且不確定的愛。

後來 dodim 逐漸被另一個希伯來語 ahaba 所取代。最後，發音相似的希臘語 Agape 成為現今描述聖經所表述的愛特有的語彙。在這些詞語的替換過程中，愛的內涵也從“表達處於尋找中的、不確定的愛”，演變成“表述已經真正發現對另一位的愛、表述對愛的真正的經驗”。

這樣的經驗並非以一己之愛為目的、並非以尋找自己為目的、並非沉浸在自身的幸福中，而是看重另一位。這樣的愛是對另一位的關注，是渴望被愛者的益處，意味著準備好放棄自我的益處、甚至犧牲自我。

至此，“愛”依然還具有情感的運動、情感的流露，例如喜悅、感激、欣賞等內涵。但是，“愛”同時也是一種肯定的意志力，逐漸引向生命的根本問題，引向作為精神與感知的整體行為。“愛”涵蓋他人的、或者非人格的（物化的）存在，將他們判斷為具有價值，並且為他們而存在。愛的注視，能夠在相愛的人中實現前所未有的價值質量。這樣的認知和肯定是同時的，帶有這樣品質的愛，可說是再次創設了存在者；而“再次”可理解為“更新”。“更新”是雙重性的，亦即，愛的施予者和接受者在同一時間都得更新。

《約翰福音》一開始就斷言：“太初有道，道與神同在，道就是神。”（1:1）約翰壹書又說：“神就是愛，住在愛裡面的，就是住在神裡面，神也住

在他裡面。”（4:16）這兩段經文既宣佈“道就是神”，又宣稱“神就是愛”，這樣，“道”（邏格斯）作為一個概念，就進行了理性的內涵的轉換。因而，誰如果施愛，誰就在上帝之中、並且上帝也在他之中。

無論是邏格斯、還是愛，都被歸溯於上帝，而上帝所啟示的耶穌基督，就是真理、道路和生命。於是在基督教看來，最高的智慧即源出於作為本源的愛、作為始元的愛。愛在此表述的，主要並非人類的一種情感，而是一種完美性，即本源所具有的完美性。愛在此表述的，不但是一種價值，而且是一種終極價值，是價值體系的峰值，既是人類的起點和目的，也是人類一切追尋的終點——從這裡出發、最終又回到這裡。

如此，在基督教看來，愛及其所同時具有的完美性，不是被人類追求的目的，而是人類追求愛的原初動力；人從一個完美的本源出發，並具有追求這一本源、回溯到這一本源的動力。正是由於這一點，在基督教愛的思維軌跡中，愛的程式是全新的，涵蓋尊嚴與價值。這種愛的概念，和希臘哲學中以情感為基礎的情色概念，形成辯證性的對立。

“愛”的概念在新約的福音書中進一步被普遍化、倫理化。在基督論和三位一體論的意義上，耶穌基督被視為上帝之愛的位格化，突破了以血緣和親緣為基礎的界限。耶穌在福音書中所展示和表達的“愛”，概括而言有四個特點：1)神愛（世）人；2)人愛神；3)人與人（鄰舍）要彼此相愛；4)當愛自己的仇敵。基督教的“愛”成為人們日常必需遵循的“倫理規範”，所以才有了影響周邊社會、甚至世界的能力，從而形成了特有的“基督教文化現象”。

儒家的仁愛倫理

孔子所建構的儒家思想就是“倫理”，而倫理體系的核心概念也是“愛”，只是孔子通常用“仁”字來表述他對“愛”的理解。其實“愛”的觀念在中國歷史上可謂“古已有之”。只是“愛”的源頭出自何處？需要做點梳理。

迄今為止，有關“愛”最早的文獻應是《詩經》，只是其中所用的詞語不是“愛”，而是“仁”；而“仁”又往往與“美”聯繫在一起，贊美自己心儀的情人。當女子歌頌出門狩獵的男子“俊美與仁”時，實際上是表達了一種美學的理想，也就是稱頌他為完美的情人，並不是論及他的道德品性。

《道德經》（第 5 章）中言：“天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。”由於老子並不主張按照某種理念或意願去刻意培養人的品格，而是主張讓一切事物都按照固有的本相順其自然，所以，老子並沒有將“仁”看成是一種美德語。

因此之故，在孔子之前，“仁”並不是常用的詞語。即使偶爾出現，也往往是用來指稱一種仁慈的美德，即統治者對臣民的仁慈。孔子最重要的功勞，是將“仁”轉化成所有人都必需具有的美德。孔子是第一位這樣的哲學家，他將“愛”解釋成“人的本質”，並從愛中引伸出個人行為和公共道德的道德指導方針。

子曰：“巧言令色，鮮矣仁！”

顏淵問仁，子曰：“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？”顏淵曰：“請問其目？”子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”顏淵曰：“回雖不敏，請事斯語矣。”

樊遲問仁，子曰：“愛人。”

“愛”的職責，就是通過道德品質發揮人的天性；而道德的實踐，在於愛的潛能得以充分發展。儒家的“愛”，是對人性的基本要求和肯定。而“愛”首先就體現在家庭關係中，然後再外推到一切的社會關係、甚至國家的政治關係。所以，“仁”代表父母與子女之間、統治者與人民之間的愛，以及更寬泛意義上的友善。在社會生活中，“仁”就表現為盡職盡責（忠）和利他主義（恕）。中國正是在這樣一個“價值”基礎上，建立起一個無所不包的龐大倫理體系。

如何把“仁”付諸實踐？

子張問仁於孔子，孔子曰：“能行五者於天下為仁矣。”請問之，曰：“恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。”

孔子認為，實踐恭、寬、信、敏、惠這五種品德，就達到“仁”了。

可是在“實踐”中，私人義務與道德責任發生衝突時，又當如何呢？《論語—子路篇》中，葉公和孔子的一段對話是迄今未了的公案。

葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。”

葉公告訴孔子，我們鄉裡有一位名叫躬的正直人，他父親偷了羊，他去官府舉報，父親因此被送進官府。孔子聽了後回答說，我們鄉裡正直的人做法不同，因為父子之情處於天性，父子之間相互隱瞞就是正直了。在這裡，“公義”和“慈愛”發生了矛盾。台灣大學教授傅佩榮認為：“隱”是處於親情，不忍心檢舉；但並不表示他們不能相互規勸；故“直在其中”並不是說“隱”是“直”的定義，而“為何隱”才是重點。

也有人認為，傅佩榮教授是在為孔子開脫。父子之間的親情確實難以彼此檢舉，但是有了錯或罪，彼此鼓勵前去自首還是應該的。否則就會有人拿此例來作為良性“欺騙”的藉口。事實上，中國人的日常生活已經出現無數次這樣的案例。

孔子把道德——特別是孝道——置於如此的優先性地位，其實是源自仁的持守。柏拉圖也曾思考個人對家庭成員的義務與對社會責任之間的衝突。在《尤息弗羅篇》（Euthyphro，又譯《論神聖》）中，蘇格拉底曾問，控告自己的父親殺人是否為一種孝行。蘇格拉底沒有給孝一個確定的定義，但從中我們認識到，以下的假定需要質疑：所謂道德上正當，就是去做我們認為神喜歡的事情。我們還必須同時去審查，能證明我們行為正當性的一般道德原則為何。

我不知道這樣的觀點是否影響了後來新約時期對上帝的公義和慈愛的神學觀念，但是，沒有上帝的“公義”作為終極標準，由“愛”延伸出來的道德或倫理，就難免走進“相對論”的死胡同。

結論

以下是一簡單的總結：

“愛”是人類共同的需要和追求，東西方概莫例外。

但是，儒家將“愛”置於人性之中，即：通過一定的道德認同和實踐，將“愛”活出來，並且從家庭的親情向社會推廣。儘管如此，儒家的“愛”沒有突破血緣和親緣的羈絆。因此，受儒家影響的華人社會就很難將“公義”置於親情至上。由此類推，一切法律規章制度也就難以建立，即便建立，也難以獲得“至高無上”的尊重。

基督教將“愛”的源頭置於“上帝”之中，是人向上帝學習怎樣去“愛”。在《聖經》中，上帝要求信祂的人隔斷血緣的紐帶。所以，在信基督教的人眼裡，“愛”的要求是統一的，“愛”的標準是統一的，如此就排斥了任何“人的因素”導致的偶然現象。因此，“愛”的個人實踐也與彰顯神的“公義”統一起來了。

我們真心盼望，孔子的理想能借助基督的十字架得以實現。這不僅造福華人社會，更讓全世界各民族都能在這樣的“愛”中實現自我、共同受益！

作者為基督教與中國研究中心總幹事

本文為作者於 2014 年 5 月在尼山論壇上發表之論文的主要觀點

基督教的“圣爱观”（Agape）及其对社会共同体的建构——兼与 Eros 比较

张永超*

摘要：基督教被称为“爱”的宗教，其核心观念 Agape 有着特殊的内涵，最原初的涵义指神对人的爱，因此其特质表现为三个层次：自发、舍己和爱他；它是自发的、无条件、无缘由的，而且也是人间之爱的依据与来源；在 Agape 观念的演进中更突显它的主动性和无条件性，逐渐也引申为人对神的爱以及人对人的爱。而 Eros，固然也是讲爱，它是自下而上的，来自于人向外的超越，而且是有条件的；此种爱观的不同也造就了不同的人际关系和社会共同体，通过爱观的解读我们会更接近理解西方文化与西方社会。

关键词：Agape，Eros，共同体

Agape 的本义是神之爱，是圆满自足的，所以它是自发的、无条件、无缘由的；作为人爱的依据与来源，我们也用 Agape 来指称邻人之爱。而且，我们认为圣爱正是通过爱邻人“爱他者”而得到实现，神爱的目的不是为了祭祀和燔祭而是为了爱人、救人，所以神爱的显著表达正是通过“爱邻人”展现出来。而与此不同，Eros（欲爱）固然是西方哲学中一个重要概念，但是，同是论述“爱”，Eros 则有不同的所指。本文通过 Agape 的“自发”“舍己”“爱他”三个层次予以分析，并在比较中展示与 Eros 的不同；此种爱观的不同也造就了不同的人际关系和社会共同体，通过爱观的解读我们会更接近理解西方文化与西方社会。

一、自发

（一）自发无缘由的爱缘自神爱的自足

我们知道关于圣爱的表述，最直接的论断来自《约翰一书》“亲爱的弟兄

* 张永超（1982-），男，河南登封人，郑州大学哲学系副教授，哲学博士，硕士生导师；现在辅仁大学做博士后研究。

阿、我们应当彼此相爱。因为爱是从神来的。凡有爱心的、都是由　神而生、并且认识神。没有爱心的、就不认识神。因为神就是爱。（约一 4：7-8） 神爱我们的心、我们也知道也信。神就是爱，住在爱里面的、就是住在　神里面、神也住在他里面。”（约一 4：16）在这里我们基本可以看到神与爱的关系，神就是爱，我们应彼此相爱，因为爱来自神；我们爱，因为神先爱我们。

我们可以看到，在《旧约》中若还有“你们转向我，我就转向你们”这样稍显被动的神爱的话，那么在《新约》中，上帝之爱通过人子耶稣表达出来，完全是主动的、自发的、领先的。其首先表现在“召罪人”上：“我来本不是召义人，乃是召罪人。”（太 9：13），“人子来不是要灭人的性命，是要救人的性命。”（路 9：56），“神却拣选了世上愚拙的、叫有智慧的羞愧．又拣选了世上软弱的、叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的、被人厌恶的、以及那无有的、为要废掉那有的。”（林前 1：27-28）这里我们确实可以看出此种爱的自发性、无缘由性，在亚里士多德看来，神当然应爱“最优秀的人”“按照理性生活的人”，但是这恰恰是人的意思，而不是神的意思；人的行为是有条件的，是互惠式的；但是神爱是自足圆满的，它不是有所期待和需要才爱，完全是自发的纯粹的爱，所以它会爱罪人，为罪人死；爱被人瞧不起的税吏、妓女、穷人、病人。

与此同时，神爱的自发性也表现在“爱仇敌”上。“只是我告诉你们、要爱你们的仇敌．为那逼迫你们的祷告。这样、就可以作你们天父的儿子．因为他叫日头照好人、也照歹人、降雨给义人、也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢，就是税吏不也是这样行么。你们若单请你弟兄的安、比人有什么长处呢．就是外邦人不也是这样行么。所以你们要完全、像你们的天父完全一样。”（太 5：44-48）就现实层面来讲，人爱仇敌是很难做到的，因为人的限度，但是人子耶稣来则号召人要爱仇敌，正如同日头照好人也照歹人一样，因为天父就是这样行的，他不会因为人的缺陷而不爱，不会只爱义人和好人，他更看重走失那只羊，更看重病人，这正说明此种爱的自发性和无缘由性。在《新约》很多经文都提到了，人的义并不依据人的自身，而是因着“恩”和“信”，上帝拯救人，也不是因人自身，而是因着“恩”和“应许”，最终的根据都在“神”自身，人的行为与神相比是微不足道的。自然，我们在

上面也提到了，这并不是说人不要行，只要“信”就够了，只是说在比较语境下，优先性的是“信”；在最终依据上，根本在于神的救恩而非人的行为。

（二）Eros 旨在追求超越

我们知道 Agape 是自发的，来自神，没有需要、没有追求，因为它是完满自足的。但是 Eros 则是有条件的、有期待的。首先我们要区分其原始含义带有肉体欲望的“性爱”，但是哲学上 Eros 恰恰是要脱离肉欲之爱，“柏拉图全力表现脱离感官世界之道，并且竭力阻止他所想的爱乐实与日常生活的肉欲之爱相混淆。肉欲之爱使灵魂受感官的束缚；但哲学的爱乐实的最大的目的，在拯救灵魂从感官宇宙升向真的天界。”[1]所以，在这里我们可以很清楚的看到 Agape 与 Eros 的区别：Agape 来自神，是自上而下的；Eros 是人之爱，是自下而上的；Agape 是圆满自足的，所以是自发的；Eros 是有所期待的，所以是喜好之爱。“自发”在这里的意思不仅仅有主动的意思，更在于它的圆满自足无所期待，这是 Eros 所不具备的，它正是一种追求之爱，是一种“will to have”；而 Agape 是无所需要的，因为，它自足完满。

若果说 Eros 与 Agape 是方向上的不同的话，那么他们也确实有共同的地方，比如说对肉与灵的区分，都有超脱肉体指向圣灵的倾向，用宗教语言来讲都认定“两个世界”的划分，肉身所在的此岸是无益的，叫人活着的是灵，人真正的活在于彼岸。我们看到柏拉图对 Form 世界的设定已经很明确说明了这一点。这就涉及到仁爱的问题，对于“不语怪力乱神”“六合之外存而不论”的儒家来说，仁爱是否也指向一种彼岸世界，儒家的彼岸又在哪里？我们在前面的章节以及分析了在人神关系上，儒家的立场是“民先神后”“民为神主”；在不朽的观念上，不是指向“灵”，而是指向家邦故土，另外“立德 立功 立言”这便是不朽了，我们可以看出儒家的仁爱观念根本没有“两个世界”的区分，在一个世界内谈“超越”是荒谬的，在这个意义上讲“内在超越”或“内向超越”根本无法成立，至于“不朽”概念，那只是在一个世界、一个人生背景下个人对社会的意义、对后世的影响而已，这不但与 Agape 不同，就是与 Eros 也完全属于不同的思想语境。所以上面姚新中教授试图类比仁与 Eros，我们无法同意。

[1] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 165-166 页

二、舍己

（一）舍己背起自己的十字架

基督教的爱观，确实有令人深思的地方。若说它来自神，是自足的圆满的，似乎不难理解，因为这就是神的样式。但是正是这样自足、至善、全能的神，他爱的方式却是通过“舍己”。最典型的表现是人子耶稣有种种神迹大能，但是却被兵丁戏弄，甚至被钉十字架的强盗也嘲笑他，他可以救别人却不能救自己。其它宗教似乎都在宣称至上者的神能无比，但是基督教却详细记录了人子耶稣的脆弱与所遭受的戏弄，问题的关键是他作为神子却被人钉上了十字架，死了。但也正是通过这中看似脆弱、屈辱的被钉十字架形成了极大的思想刺激，牺牲而形成了极大的吸引力，造成了巨大意义；这是任何神迹所无法替代的、所无法形成的力量与意义生成。严格来讲，神爱是自足的完满的，无可添加，也不会减损。所以，此种“舍己”和“被钉十字架”也只是一种自发自愿，我们看到耶稣初始不愿“饮此苦杯”，但最终还是按照父的旨意行了。所以自愿被钉十字架，为了拯救人的罪，这更凸显基督教爱观的伟大。

基督教是爱的宗教，同时也是舍己的宗教，这在耶稣对门徒的告诫中也可以看出来：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必得着生命。人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？”（太 16：24-26）耶稣的提醒在于，什么才是人的真生命？人活着是在于吃喝，还是其它？面包与道义，哪个才是人真正需要的？在这个意义上来讲，舍己才是真正的成全。我们可以看到舍己的观念在基督徒身上确实表现的淋漓尽致：他们接受了新的父母兄弟观念而抛开了狭义的血缘父兄观念；他们追寻生命之灵与道而看轻吃喝、面包这一肉身；他们披肝沥胆鞠躬尽瘁忘我的对外邦人传播福音…

（二）Eros 之爱己

Nygren 多次提到 Eros 是以“爱己为本”，“爱乐实观念不能真的用于神，如果勉强用之于他，它之为欲望之爱及自我中心之爱的特点，势必形成一个完成集中于他自身的和对于他自身的完全的自我欣赏之爱。‘神即爱乐实’是无

意义的，除非爱乐实解释为爱己。但是若说爱佳泊是爱己却属无稽的。”[1]。Nygren 有个关于 Agape 与 Eros 的比较对照表，我们可以更清楚的看到这一点：

Agape	Eros
自我施予	为自身利益打算的一种欲望
自上下降的	人上升的努力
神来就人的路	人走向神的路
白白的礼物，是神爱所成功的救恩	人的成就，人要完成救恩的企图
不自私的爱，不为自己求什么，并且白白的消耗自己	自我中心的爱，自诩为至高、至贵、无可伦比
以神的生命为生命，因此敢于“丢掉它”	寻求获得属神的不朽的生命
基于神本身丰满的白白的赐予与消耗	一个要占有的志愿，以需要为立脚点
主要是神自身的爱，因为神即爱佳泊	主要的为人爱，而神为爱乐实的客体
表现在人身上时，是一种以神爱为榜样的爱	应用于神时是一种以人爱为模型的爱
对于他的对象来讲是自主的，独立的，且给予“歹人及好人”；因此它是自发的“无原由的”，且将自己赐给不配领受的人。	以它的对象的本质、美好、与价值为转移；因此它不是自发的，而是“有原由”的，乃因它的对象的价值而产生

[1] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 209 页

爱佳泊先爱，而后在它的对象中创造价值。	爱乐实承认它客体的价值，所以才爱它。[1]

这里我们基本可以看清楚 Agape 与 Eros 的区别，不得不说 Nygren 的区分是清楚而公允的，他说“如果我们打算总结我们论过的一切爱的关系，结论一定是爱乐实与爱佳泊在每一点上都是恰恰对立的。爱乐实以爱己开端，倚重对于神的爱，而以之为自己需求的最终的满足。从另一方面讲，爱乐实永远无法解释对于人的爱。可以说在爱乐实体系渗入基督教神学与爱佳泊观念成立妥协之前，爱乐实体系根本不欢迎对于人的爱。无论如何，爱乐实永远认为对于人的爱是为了人里面的善而生的一种爱，因而它是灵魂上升的一阶。但是有一种爱在爱乐实中没有地位：那就是神本身的爱。爱佳泊恰相反。神本身的爱是一切爱的依据，一切爱的榜样；它含有无限制的自我施予，在人与人之间的爱里滋生不已；因为无代价而获得的人，有奖所得传递给他人的义务。爱神仍是爱佳泊的体系，但其重要性和对于神的爱乐实之爱不同；对于神的爱佳泊之爱，究竟没有自我中心的成份，与澈底清除自我相吻合。因之在爱佳泊中也有一种爱无地容身：就是爱己。”[2]

这里也涉及较为复杂的问题，那便是两希文明的文化差异与融合的问题。我们可以看出，依据 Nygren 的分析，柏拉图与亚里士多德关于 Eros 的观念与基督教 Agape 是何等的不同，但是随后的神学家，比如奥古斯丁、阿奎那却极力融合了古希腊哲学（主要是柏拉图、亚里士多德学派），这是如何做到的？这不是我们本章的主题，但是我们可以看出 Agape 观念中“人对人的爱”或者说“邻人”之爱透露了某些秘密，Agape 是自足的，但它作为新诫命的表现是“爱邻人”或者“彼此相爱”，终归是要通过人对人的爱来表现，那么正是在这一点上 Eros 作为追求超越的人爱给予了丰富的资源，Agape 是神圣的，但是在作为榜样以及人的实践上，Eros 的种种方式都将成为借鉴的必要参考。我们还可以适当提及仁爱，我们看到它与 Agape 和 Eros 是差别巨大的，实在可以看成是两种截然不同的“人生观”。就爱己与舍己来讲，我们无法说仁爱是爱己

[1] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 225-227 页

[2] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 235-236 页

的，因为他强调个人对社会的责任，或者说修齐治平模式，亲亲仁民而爱物；我们也无法说它是舍己的，儒家强调立己，而且儒家的整个建构恰恰是以“成己立人”为支点，古学又被称为“为己之学”，但是我们可以看出，此种“为己”与 Eros 也不相同，不可轻易附会类比。

三、爱他

（一）“爱人如己”所造就的人际关系

“自发”讲 Agape 的自足圆满，舍己讲 Agape 的实现方式，而爱他则是 Agape 的具体指向；三者同样是三而一的关系，任何其中的一个问题就蕴含了其它两个问题；或者说 Agape 是自足唯一的，任何分散的讨论只是出于研究层次分殊的方便，就 Agape 自身来讲是同一的。我们知道耶稣对爱的诫命回答时说“你要尽心、尽性、尽意、爱主你的 神。这是诫命中的第一、且是最大的。其次也相仿、就是要爱人如己。这两条诫命、是律法和先知一切道理的总纲。”（太 22：37-40）同时我们在《约翰福音》也看到“彼此相爱”的新命令：“ 我赐给你们一条新命令、乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们、你们也要怎样相爱。 你们若有彼此相爱的心、众人因此就认出你们是我的门徒了。”（约 13：34-35）关于“爱人如己”和“彼此相爱”的区分我们上面已经解释过，就其实际运行来看“爱人如己”与“彼此相爱”是等效的，或者说“爱人如己”必然导致“彼此相爱”的人际关系；“爱人如己”强调的是“爱人”而非“爱己”，我们知道 Agape 的基本观念是“舍己”的。另外再考虑到“召罪人”“爱仇敌”的说法，基督教的爱观所形成的人与人关系是：爱“他者”。

爱仇敌是“爱他者”最典型的表现，此种爱观导致一种意想不到的共同体现象，尽管在初衷上我们往往感觉“爱仇敌”是极端甚至是荒谬的；但在事实上，这是一种最真实的爱的关系，爱父母兄弟以及朋友之爱，正是在“爱仇敌”这一“爱他者”的观念中得到了保证和实现。问题的演绎是这样：第一、谁是我们的父母？谁是我们的兄弟？谁是我们的朋友？我们能否可以说或者能够做到，无论朋友如何对待我们，我们仍能一如既往的爱戴他们；答曰不能，朋友以信义为交情，信义失散了，朋友便是路人，有些甚至反目成仇，何来爱他们？沿着这种思路，我们可以发现兄弟也完全有机会变成仇敌；若我们诚实一点的话，我们会发现，对待父母，我们也并非他们无论如何做我们都会孝顺他们；

我们只是在他们达到我们基本满意、期待或要求时才持续善待他们，这就潜藏着反目成仇的危险；而事实上父子相伤、母女对证法庭的事已不再是个案了，那种平时的小打小闹、彼此厌弃腹诽还在其次。这意味着，我们看似天经地义的孝悌之爱、朋友之情是脆弱的，有种反目成仇的隐患。Nygren 教授在谈到 Eros 时说“爱乐实所追求的不是为了邻舍本身怎样，而是以邻舍为工具来满足自己的需求，使自己向善进展。”[1]我们无法雷同说爱父母兄弟朋友也只是以他们为工具，但是，换种说法或许我们无法否认，我们爱兄弟、爱朋友是有条件的，在比较隐晦的层次上，我们也发现，我们对父母的爱也是有条件的。人是有限的，所以来自人的爱无法做到“无条件无缘由”。但是，任何有条件的爱，意味着当此种条件丧失时，爱也转移了；只要我们依据对象的价值来赋予我们的爱，那么当我们看不到对象的价值或者说误解对方的价值时候，我们的爱也转移了。我们爱父母兄弟，看似天经地义不可动摇，但是在起点与来源上便意味着此种爱的动摇和游离，这是可变的，甚至可以反目成仇。这种思路的演绎是我们不会爱仇敌，这暗示着父母兄弟朋友都有成为仇敌的可能，而此时对他们的爱也就终结了，代之以恨；对于陌生人，我们或许不是厌恶、恨，但一般是冷漠，熟视无睹；冷漠只是厌恶的消极表达而已，至少说那不是爱的关系。也正是在这里，我们看到“爱仇敌”所造成人际关系的优越性。

耶稣说来是“召罪人”要“爱仇敌”，他不是说要恨义人，要厌朋友；而是说那些罪人、病人、穷人、税吏、妓女，同样甚至更需要爱；神爱是无条件的，不是“互惠式的”，不是因为他们的“义”和“良善”而来“回馈”和“报答”，而是说“怜悯”的本性就是去同情善待那些需要的人。在此种思路下，在爱的起点上，没有区分谁是可爱的，谁是可恨的，谁是父母兄弟朋友这些以我为中心建立的近缘关系，而是以他为中心建立谁更需要的“爱”的关系。就 Agape 本身来讲，它无所期待，用不着锦上添花，同样也不会“大伤元气”，它是自足的；所以它可以召罪人、爱仇敌而不减损自己；但是一旦这作为对人的要求，我们便会看到一种奇妙的“罪人效应”，连仇敌都可以爱，连罪人都要召，难道我们不能容忍父母的过失、兄弟的差错、朋友的背信吗？我们发现，当爱源自神爱自身，不以对象的亲近远疏、良善卑陋为转移时，原有的父母兄

[1] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 232 页

弟之爱，朋友之爱，是被稳定和坚固下来了；当误解产生时，最坏的打算，当父母兄弟朋友成为我们的仇敌时，我们依然能以“爱”的态度来对待他们，这恰恰是对我们初衷的完成；而不会产生致自己于不义地步的可能。同时，对待陌生的他者，我们不是冷漠，同样是以“爱”的态度善待他们，这意味着任何人，不分亲疏远近，当我们暂时误会盲目而视父母兄弟朋友为路人时，我们仍然可以爱的态度对待他们，这同样是对我们初衷的成全。这样我们便可以看出，“爱仇敌”“召罪人”的诫命恰恰是对原有爱的关系的强化和成全，而且又走出了原有的以人为中心，以对象的价值作为判断依据的狭隘思路，对于任何的他者都以爱相待；任何人是任何人的他者，但是在爱的关系上，他者都是兄弟；外邦人成了邻人，并不分“他们和我们”，“ 我们不拘是犹太人、是希利尼人、是为奴的、是自主的、都从一位圣灵受洗、成了一个身体。**饮于一位圣灵。”**（林前 12：13）这就是我所说的爱的共同体。

（二）Agape 所造就的共同体

我们知道在《新约》中多次出现这样的词句：“神不偏待人。原来各国中，那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”（徒 10：35）在《使徒行传》中我们也看到“ 彼得就起来说、诸位弟兄、你们知道　神早已在你们中间拣选了我、叫外邦人从我口中得听福音之道、而且相信。知道人心的　神、也为他们作了见证．赐圣灵给他们、正如给我们一样。又借着信洁净了他们的心、并不分他们我们。”（徒15：7-9）包括如下说法：“ 犹太人和希利尼人、并没有分别。因为众人同有一位主、他也厚待一切求告他的人。”（罗 10：12）“ 所以你们因信基督耶稣、都是　神的儿子。你们受洗归入基督的、都是披戴基督了。 并不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的、或男或女。因为你们在基督耶稣、里都成为一了。 你们既属乎基督、就是亚伯拉罕的后裔、是照着应许承受产业的了。”（加 3：26-28）这里我们需要说明的是此种爱的共同体不是任何以“爱”之名都可以模仿的，其前提是“一主”的存在。

如下说法再明显不过：“这奥秘就是外邦人在基督耶稣里、借着福音、得以同为后嗣、同为一体、同蒙应许。”（弗 3：6）“ 我们不拘是犹太人、是希利尼人、是为奴的、是自主的、都从一位圣灵受洗、成了一个身体。**饮于一位圣灵。”**（林前 12：13）这是因为“ 身体只有一个、圣灵只有一个、正如你们

蒙召、同有一个指望、 一主、一信、一洗、 一神、就是众人的父、超乎众人之上、贯乎众人之中、也住在众人之内。”（弗 4：4-6）若我们再与 Eros 进行比较，我们会发现 Eros 固然在追求神，试图超脱肉体追求美和善，但是它与此种源自神自身的 Agape 根本不同，这是一种下贯的路向，前者是人向上的追求。但是，如同上面我们所分析的，Agape 是自足的圆满的，但对人的要求它不是强迫的，那便涉及到人的自由意志的问题，正是在这个层面上，我们认为 Eros 又逐渐融入基督教的可能，这也正是士林哲学家门所做的工作，只是他们保留最大的诫命，保留 Agape 的神爱源头。若再扩展开来与仁爱比较，我们会发现，二者的差距是更远了，儒家固然有“小康大同”的种种说法，但是，由于“仁爱”自身的限制，他所造就的人际关系，或者说那种“亲亲仁民爱物”的爱有差等模式，无法形成“爱的共同体”，具体原因上面我们已经分析了，即便是在儒家极为看重的“父母兄弟之爱”在仁爱观思路下也蕴藏着“反目成仇”的危险，朋友、路人、他者更不可能形成“共同体”，共同体要求有稳固的共同价值观，来自人的种种礼法往往是变动的，正所谓“赵孟之所贵，赵孟亦能贱之”。Agape 因为“一主、一信、一洗”，价值源头来自神而非人，所以在“召罪人”“爱仇敌”这一“爱他”的关系中终于得到了成全。在这一意义上我们可以说，舍己的终于成就了“立己”。

综上所述，首先，Agape 本义是“神爱”，神与爱最明确的表述来自约翰，他说“神（上帝）就是爱”；其特质是自足、圆满，因而是“无缘由”的（不依赖于对象的价值），无条件的（没有期待和追求）；强调“舍己”“爱他”，最为典型的表现是“召罪人”和“爱仇敌。其次、人对神的爱，或者说人对人的爱，在 Agape 观念下得到了更新，在依据和源头上都来自神，因此我们也用 Agape 来指称；这是人对 Agape 的遵行与摹写；尽管都是人的爱，正是在依据与来源上与 Eros 区别开来，后者来自人，尽管指向神，但是它是爱己的、有条件的，对邻人的爱是依据他们的价值为转移的。

主要参引文献：

《圣经》：香港圣经公会和合版，1999 年；《圣经》：思高圣经学会译本，1991 年香港 20 版。

Holy Bible .New International version, Zondervan Bible Publishers, 1984.

杨克勤：《圣经文明导论：希伯来与基督教文化》，北京：宗教文化出版社，2011 年版。

虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版。

李晨阳：《道与西方的相遇：中西比较哲学重要问题眼》，北京：中国人民大学出版社，2005 年版。

姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002 年版。

杨慧林：《罪恶与救赎：基督教文化精神导论》，北京：东方出版社，1995 年版。

On the Study of Agape and its Role in Social Community's Rebuilding: Compare with the Concept Eros

ZHANG Yong-Chao

Abstract: As we know, the Christian is famous for the dogma of love as a global religion. Love come from the concept Agape, which is a special word for display the meaning of God's love. Because of the origin of Agape is God, therefore, we know that agape is active and selfless. God love people with no conditions, because God is infinite. Gradually, human beings show the meaning of love God and love neighbors with the word agape. Even though, agape is different from the word Eros which has no relationship with God. Moreover, we would found the concept agape play an important role in the rebuilding of modern social community.

Keywords: Agape; Eros;   Community

艰难的开端：李朝末期朝鲜半岛的医疗传教

舒健

摘要：在朝鲜李朝晚期，基督教进入朝鲜半岛传教，为了展开传教，基督教采取了多种形式。本文主要考察了基督教在朝鲜半岛的医疗传教事业的开端。首先，最初进入朝鲜半岛的传教士并没有主动选择传教，而是通过与上层的交往获得信任，然后铺展开始医疗传教事业，而历史也为传教士提供了机遇，一次政变、一场战争为医疗传教提供了舞台。在展开医疗传教之后，大量的医疗传教士涌入了美国，其中女性医疗传教士在医疗传教事业中起了巨大的作用，很好了打破了东方社会中男女隔阂的界限。但是在传教的过程中，这些来自异国的传教士们也付出了巨大的代价，有的甚至付出了自己短暂的生命。这些艰苦卓绝的付出，取得了朝鲜人民的信任，终于为基督教在近代朝鲜的顺利传教打来了局面。

关键词：基督教 医疗传教 朝鲜

1895 年 2 月，在中国出版的《教务杂志》（*the Chinese Recorder*）刊登了一则讣告，在朝鲜北方工作了三年的传教士 William James Hall 医生于 1894 年 11 月 24 日因病去世的消息，对他的评价谓“无比忠诚、无限大爱、极度仁慈”，并称 Hall 医生是“医疗传教士打开朝鲜北部地区的先驱者，希望上帝能够派遣更多像 Hall 这样的传教士。”[1]事实上《教务杂志》自从 Hall 医生进入朝鲜半岛之后，始终都关注他的活动，在 1892—1894 年间，5 次在《教务杂志》中报道

本文为 2013 年度上海市教育委员会科研创新项目《太极旗与十字架:基督教在近代韩国的传播》(13YS009)阶段性成果之一，受上海市教委一流学科（B 类）建设计划上海大学世界史项目的资助，谨此致谢！

[1] “Pioneer Work in Korea. Dr Hall’s Work Completed,” *the Chinese Recorder*（以下简称 *CR*）, Vol. XXVI (Feb. 1895), p.85.

了 Hall 医生的医疗活动，为什么在中国的《教务杂志》对在朝鲜的一个医生如此关注呢？这背后涉及到了近代以来基督教在朝鲜半岛传教的打开局面的一个重要措施，即医疗传教事业在朝鲜近代的发展。[1]

基督教进入朝鲜半岛有着一个漫长曲折的过程，长期奉行锁国政策，使得朝鲜与中国的交往几乎为其异质文化输入唯一渠道。在天主教进入朝鲜半岛后，发生过系列教案，尤其以“辛亥教难”较为出名，天主教的传播则显得举步维艰，[2]因此西方外来宗教在传统的朝鲜民众尤其是士人阶层来看，无异于洪水猛兽，所以初期的入朝基督教传教士抵朝后没有立即开展传教活动，而是首先从朝鲜社会急需的医疗事业和教育事业入手，[3]通过从事此方面的工作，来赢得朝鲜官方和社会对基督教的认同，从而为直接的基督教传教事业铺平道路。尤其是医疗事业由于效果的明显，更为传教之需的首要之举。初期的教育相对医疗而言最初的效果明显不足，“初期的教会学校很难说对教育做出多少有益的贡献，它存的意义也主要在于：通过创办学校，传教上可以接触韩人，了解韩人，消除人们内心深处因台的排外和敌视情绪，为公开传教铺平道路。”[4]因此本文将研究重点将放在传教士的医疗事业上，另外近年来医学史的研究逐渐彰显，美国学者约翰·伯纳姆认为：“医学史中所发生的事情果然影响深远，无论是从社会政策、从经济还是从深受医疗保健影响的个人生活来说。”[5] 由此看来，就不难理解《教务杂志》对 Hall 医生持续不断的关注。

一、高宗的态度：医疗传教的契机

William James Hall 医生并不是第一个进入朝鲜半岛的医疗传教士，第一位进入朝鲜半岛的医疗传教士是安连(Horace H. Allen)。由于借鉴了天主教在朝鲜半岛传播的遭遇，西方基督教向朝鲜派遣传教士时，在方法上和技巧上要灵活得多。首先他们没有直接派遣传教士，而是赴汉城征求朝鲜高宗的意见，在 1884

[1] 为了便于行文，本文基督教皆指狭义的基督教，即新教（Protestant）；朝鲜并不是今日之“朝鲜民主主义人民共和国”，而是李氏朝鲜；另 1897 年朝鲜高宗将国号改成“大韩帝国”，本文中之韩国，即指此意（也是李氏朝鲜），而非今日之“大韩民国”。

[2] 参见周萍萍《十八世纪天主教开教朝鲜半岛之曲折》一文，载于《广西社会科学》，2003 年第 2 期。

[3] 关于新教传教士在近代朝鲜半岛教育研究，国内学界关于最初来朝鲜传教士进行教育活动的研究王春来所著的《基督教在近代韩国》一书的第七章《传统与现实的矛盾：韩末教会的兴盛》，做了比较详尽的描述，因此本文在此不做重复的研究。

[4] 王春来著：《基督教在近代韩国》，中国社会科学出版社，2000 年，第 33-33 页。

[5] [美]约翰·伯纳姆（John Burnham）着：《什么是医学史》（*What is Medical History*），颜宜葳译，北京大学出版社，2010 年，第 4 页。

年 6 月下旬，在日本的美国北监理会传教士麦克莱到汉城向国王递交信函，请求允许派遣传教士，但高宗未置可否。所以在 1884 年 9 月，在上海、南京工作一年之久的美国北长老会传教士安连受差会派遣来到朝鲜，其身份是美国使馆的医生，并没有公开他传教士身份。

在安连进入朝鲜之前，西方对朝鲜半岛的医疗事业事实上并不认可，虽然“其实直到 19 世纪中期，在世界各国的西方西学传教士并非如想象中那样蔑视其他医药体系。医药传教士要在殖民地或‘半殖民地’建立医疗基地的原因除了为传教及展示强势的西方文明以外，同时也是为了向不同的医药体系学习。”[1]但与来华的传教士对中医的态度而言，似乎在韩国并不存在一个“平视等之”的过程。[2]《纽约时报》在 1883 年 1 月 14 日的报道时对韩医的态度比较明确，虽有韩医曾医治过法国传教士费奥雷(M.Ferreol)的治病，但是韩医对西方人而言还是不可理解的“用各种虫子、多种动物的身体部分搀和着许多矿物以及蔬菜在一起”开出各种古怪保密的方子，“欧洲人对食物、习惯和禀性的广泛差异的科学分类对他们影响甚少”，是很困难来理解这些古老的方子，因此“西方医生对此评价很低。”[3]一种专业上的优越感跃然纸上。

根据西方人的观察，对东亚三国的卫生比较状况而言，朝鲜无疑是三国中最差的。[4]安连刚到朝鲜的时候，就对朝鲜百姓将垃圾堆在门的右边，导致垃圾发酵的做法很是厌恶。在他后来的回忆录中还这样提及：

“这个国家的民众很长时间以来已经习惯了这种气味，但我还是很吃惊，在离他们卧室只有不到八英尺的地方，他们能够忍受和呼吸这种有毒的气体，在他们的卧室里面可能会有六至八人挤在里面，睡在加热了的地板上面。”[5]

根据其后进入朝鲜的 Oliver R. Avison 医生推断，在朝鲜的疾病主要来源于民众们污秽的生活习惯、清洁的缺乏、劣质的食物以及狭小拥挤的居住房间。

安连的最初工作并没有什么进展。在此阶段，基督教传教士的医疗活动的

---

[1] 梁其姿：《医疗史与中国“现代性”问题》，载于余新忠主编《清以来的疾病、医疗和卫生：以社会文化史为视角的探索》，三联书店，2009 年，第 24 页。
[2] 关于此过程参见陶飞亚：《传教士中医观的变迁》，载于《历史研究》2010 年第 5 期。
[3] New York Times, January 14, 1883.
[4] Dennis, J.S. *Chrisitian Mission and Social Progress*. New York: Fleming H. Revell, 1897, p223.
[5] Allen, Horace N. *Things Korea*. New York: Fleming H. Revell Company. 1908, p.110.

展开受到了两件政治事件的影响，一是朝鲜的“甲申政变”，[1]二是中日爆发的甲午战争。“甲申政变”后为闵泳翊的治疗工作为了西方医疗传教士的立足打开了窗口；而甲午战争无疑给朝鲜民众的生活带来巨大破坏，战后导致霍乱瘟疫流行，这为医疗传教士活动大范围铺陈起来奠定了基础。

安连(Horace H. Allen)抵达朝鲜三个月后，他的事业遇到了转机。朝鲜开化派发动了甲申政变，他被引荐救治了受伤的闵妃侄子闵泳翊及其他官员和士兵，其高超的西医技术赢得了朝野的称赞，不久被国王任命为宫廷医生。第二年春天，为了方便差会工作，也为了方便救治病人，他向高宗提出建立西式医院的请求，得到了高宗的允可。此际由于朝鲜本国医疗体制的落后，在李朝末期胜任的本土医生的数量已经严重不足，这事实上也给了安连开办医院的一个机会。[2]1885 年 2 月 29 日，由高宗命名的“广惠院”(后来又改名为“济众院”)正式开放，医院的设备、建筑、费用由官方赞助，安连负责主持工作。

由于人手的严重不足，1885 年 5 月，美国北监理会传教士施兰敦(William B. Scranton)到朝鲜，受安连的邀请，到济众院工作。1885 年 6 月 21 日，美北长老会医生蕙论(John W. Heron)到来后，施兰敦退出医院转为自己的差会开展工作，9 月，施兰敦在自己的住房内诊治病人，第二年 6 月将其改造成西式医院，这所医院名为施病院（Si Pyŏngywŏn）。鉴于东方传统的“男女有别”， 1886 年，北长老会派艾勒斯(Annie J. Ellers)小姐到汉城，艾勒斯是一位护士，负责医院的妇科工作，该医院为 Chejung Hospital（或 Universal Helpfulness Hospital），最初附属于广惠院，艾勒斯在广惠院中建立了最初的妇科。在 1887 年，医治好超过 10000 名妇女。1888 年，霍顿(Lillias S. Horton)医生接替她负责妇科工作，她与

[1]1884 年 11 月，金玉均、朴泳孝等和日本驻朝公使竹添进一郎商谈朝鲜改革，得到竹添进一郎的支持。12 月 4 日，洪英植的京城典洞邮政局举行开业典礼，晚间开设宴会，朝鲜大臣纷纷出席，金玉均令人在王宫内放火多次后成功，闵妃外戚闵泳翊外出查看火灾时遭开化党人砍伤，引起大乱，金玉均、朴泳孝、徐光范等趁机进入王宫，称清军作乱，要求日军支持王宫。日军借此机会占领朝鲜王宫，开化党人开始杀害守旧势力，李祖渊、韩圭稷、赵宁夏、闵泳穆、闵台镐等被杀。开化党宣布改革，内容有朝鲜独立，废除向清朝进贡，改革内政、改革税制，废除门阀制度，庶民平等；以才择人，以人择官等。12 月 6 日在守旧势力要求下，袁世凯率领清军闯进朝鲜王宫，击败开化党人和日军，甲申政变结束。洪英植被百姓所诛，其余开化党人均逃亡海外。这次事件使日本使馆被烧，中日签定《中日天津会议专条》，日本虽然撤走了驻朝军队，但却获得了随时可派兵到朝鲜的特权，清兵撤出朝鲜。

[2] Grant S.Lee, *The Growth of Medicine and Protestantism under Persecution: The Korean Experience,* Korea January 1989.

王室建立了亲密的关系，并成为闵妃的御医。

新教传教士的态度也赢得了高宗的完全信任。初期传教士非常认真说明基督教并非反民族的、反国家的、反社会的势力。传教士为了说明基督教的立场，很努力接近于国王与王室贵族以及高官。如甲申政变发生当时，安连治疗好了闵泳翊；日本毒死闵妃之时，为了保护高宗的安全，传教士轮流担任检查饮食下毒是否。这些传教士的态度获得王室以及高宗的肯定，也证明他们的立场，和之前的天主教是不同的，他们是不会内外勾结的。在高宗被日本强制退位之后，高宗于 1908-1919 年间生活于贞洞俄国公使管附近的寿昌宫。高宗拆了附近的法、俄公馆，“对感觉亲近传教士元杜尤给予皇室财产，让其居于此处。”附近的唯一民居也是“供监理教女性馆的修女居住。”[1]朝鲜高宗的态度无疑为基督教在朝鲜半岛的传播打来了方便之门。韩国学者 Choi Myung Keun 认为在近代韩国的传教士的医疗传教的效果也是非常明显，“医疗传教士的治病过程，此有助于朝鲜社会环境的净化，同时有利于在朝鲜传教。”[2]

二、女传教士的加入：蓬勃的发展

在安连等传教士打开医疗传教的局面之后，女医疗传教士们则不断进入了朝鲜半岛，原因在于一方面由于东方社会的性别禁忌则为女传教士提供了机会，另一方面“世纪之交时，越来越多的单身女性前往海外传教，追随她们更为勇敢的前辈，成为美国历史上十分重要的新一代女性。”[3]此时就中国而言“早在 1890 年，女传教士已占来华传教士的 60%，成为美国影响中国宗教传播运动的突出力量。”[4]这些不仅仅来自美国的女医疗传教士们开拓出了新的局面。

1887 年 10 月监理会女传教部派遣的霍华德(Meta Howard)女医生到汉城建立了女子医院，名为保救女馆（Poku Yokwan），[5]另一个名字为“保护救助妇女之家”（House for Protecting and Saving Women）。在霍华德医生因为身体原因归国后，Rosetta Sherwood 接替了霍华德小姐的位置，她们在三年内一共治疗了

---

[1] （韩）金胜一：《大韩帝国皇室独立意志探讨》，《韩国研究论丛》（第二十一辑），世界知识出版社，2009 年，第 55 页。

[2] Choi, Myung Keun, *A historical study of the transformation of Korean society between 1884 and 1910 as a result of the introduction of Christianity*. Reformed Theological Seminary, Dissertation for doctor of philosophy. 2007，pp1-2.

[3] 简•亨特著，李娟译：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国传教士》，三联出版社，2014 年，第 4 页。

[4] 简•亨特著，李娟译：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国传教士》，，第 9 页。

[5] （韩）奇昌德：《西洋医学教育의 嚆矢》，（韩）《医学史》第 1 卷第 1 号，1992。

5500 贫穷的妇女。与此同时，监理会将他们的医疗工作扩展到仁川、平壤、元山和全州等城市。在 1889 年至 1893 年间，William McGill 医生、W.J. Hall、J.B. Busteed 和 Mary Cutler，以及负责护士培训的 Mill E.A. Lewis 都加入了监理会的医疗团队。[1]

美北长老会则于 1891 年 12 月由布朗(Hugh M. Brown)夫妇在釜山建立了第一个诊所，此后艾林(C.H. Irvin)夫妇接替他们的工作，并建立了名为 Mary Collins Whiting Dispensary 的诊所做医疗工作。1895 年，禹越时(James H. Wells)到平壤，一年时间为 4000 人看病，第二年建立了一个小诊所。[2]作为最先到朝鲜的两个不同差会，它们的工作重点也有所不同，“长老会的济众院主要在医院内工作，同时培养朝鲜学生；而监理会医院主要面向下层群体，并在医院外施诊”。[3]

作为一名长老会传教士 Martha Huntley 女士这样详尽的描述到：

“在 1893 年的汉城，Chang-Dong 有施兰敦医生的医院；McGil 的医院在 Sang Dong;圣公会的 I. Wiles 医生 1892 年修建的国立医院 Hospital of Saint Matthew 则在 Maktong, 地处汉城的南面。1891 年至 1894 年长老会的 Hugh 和 Fanny Brown 医生在釜山，接替他们的是艾林(C.H. Irvin)医生。在 1890 年代监理会和长老会在平壤开了一些小型的医院。北监理会有医生在元山，南监理会于 1899 年在松岛开设了诊疗所。北长老会的 W.O. Johnson 医生于 1897 年在大邱开始了自己的工作，与此同时南长老会的 Damer Drew 医生在群山、Mattle Ingold 在全州、C.C. Owen 医生在光州也开始了各自的工作。”[4]

在 1890 年代和 1900 年代早期，是基督教在朝鲜半岛医疗效果最明显的时代，长老会、监理会以及后来加入的英国圣公会的医疗项目遍及了整个朝鲜半岛。“不论如何，透过教会医院这个纽带，基督教不仅与本地的广大乡村社会建立了较为密切的联系，而且也与本地区的精英阶层尤其是官员开始进行交往。”[5]在朝鲜的医疗传教士无疑也是符合此论断。

---

[1] Grant S.Lee, *The Growth of Medicine and Protestantism under Persecution: The Korean Experience,* Korea January 1989.pp..40-41.

[2] 斉建平：《西医与近代中朝基督教的初传》，《延边大学学报》（社会科学版），2010 年第 4 期。

[3] L.G.Paik. *The History of Protestant Missions in Korea* .Seoul: Yonsei University Press,1970.pp120-121.

[4] Grant S.Lee, *The Growth of Medicine and Protestantism under Persecution: The Korean Experience,* Korea January 1989.pp.41.

[5] 胡卫清：《基督教与中国地方社会——以近代潮汕教会医院为个案的考察》，载于《文史哲》2010 年第 5 期。

通过与西医的对比之后，朝鲜民众意识到了朝鲜传统医术的局限性，他们开始转向外国的医生。以致在 1895 年监理教的 Busteed 医生断言到："本土的医药将被限制在一些药店的时刻快要到来了。朝鲜民众越受启蒙，就越会意识到国外医学的优越性，他们将会比我们已经做了的或者甚至将来要做的更好的运用到他们的国家中。"[1]

这些进入朝鲜半岛的女传教士们为医疗工作做了大量的工作。事实上由于受传统儒家的影响，在朝鲜西方传教士想要接触妇女并对她们传教比男性而言明显要困难很多。像施兰敦女士（Mrs. Scranton）原本抱有了向朝鲜人民传播福音的强烈意图，但是她却发现接触接触朝鲜妇女比较困难，无论何时，只要她上街，朝鲜妇女见到她立刻关上门，孩子们则是在竭力尖叫。此外由于语言上的障碍，双方交流困难，施兰敦（Scranton）女士想学韩语，但韩语又是相当困难，传教士难以和妇女们面对面的进行讲道。"看起来通过医疗服务的方法似乎更加有效。况且相对男性而言，传教士的妇女传教活动必须依靠朝鲜的女性传教员，但是她们由于文化水平太低，几乎不能理解教义。这种传教方式使得妇女的信仰与男性的信仰则有所区别。"[2]这使得通过医疗在朝鲜妇女打开传教的大门显得有为重要。在发现开办妇幼医院的必要性后，施兰敦则立即写信给监理会要求派遣一名女医生来朝鲜，监理会答应了此要求。

前文提及的艾勒斯(Annie J. Ellers)小姐，作为一名护士，她把朝鲜的几名孤女带回了她自己的家中，并抚育她们。通过治病，而那些女病人们也会去拜访蕙论的夫人，表达她们对基督教的兴趣。在 1888 年的时候，第一批的几名朝鲜妇女被长老会传教士受洗。霍顿(Lillias S. Horton)女医生在 1889 年嫁给了元杜尤，同年他们开始了在朝鲜半岛的旅行，他们一直北上至鸭绿江，沿途他们给朝鲜妇女们散发医药和基督教小册子。

根据 1896 年元杜尤夫人递交给美北长老会关于妇女传教士的报告中显示，至 1896 年，被北长老会派来的单身或者结婚的女传教士共计有 16 名，其中大部分是女医生或者护士。从 1889 年起，澳大利亚长老会派到朝鲜的有四名未结

[1] Choi, Myung Keun, *A historical study of the transformation of Korean society between 1884 and 1910 as a result of the introduction of Christianity.* Reformed Theological Seminary, Dissertation for doctor of philosophy. pp.195.

[2] Lee Hyo-chae, *Protestant Missionary Work and Enlightenment of Korean Women*, Korea Journal, November 1977.

婚的女士，元杜尤妇人列出了她们的名字，分别是 Davis 小姐、Perry 小姐、Moore 小姐和 Menzies 小姐。美南长老会也从 1891 年起的 5 年间也派出了 6 名女传教士赴朝鲜。在这期间，根据美监理会的报告，至 1895 年，共有 15 名监理会的女传教士在朝鲜，其中 8 人结婚，7 人单身。[1]除了上述的教派外，在 1890 年代，加拿大差会、英国圣公会、澳大利亚长老会也都展开了在朝鲜的传教活动，并派出了各自的女传教士，这些女传教士的主要工作集中在朝鲜妇女的教育和医疗上。其中美监理会尤其重视对朝鲜妇女的工作，使得有学者认为正是对妇女工作的过分重视，使得监理会的传教效果不如美北长老会。

至 1884 年到 1910 年，西方新教差会累计往朝鲜半岛派遣的医疗传教士有 82 人，护士 33 人，药剂师 2 人，各差会派遣人数详见表 1：[2]

欧美各差会遣医疗传教士一览表（1884-1910）

差 会	医 生	护 士	药剂师
美北长老会	26	9	
美南长老会	13	5	
美北监理会	15	5	
美南监理会	7	5	
加拿大长老会	3		
澳大利亚长老会	2	1	
英国圣公会	8	8	2
其他差会	8		

[1] Lee Hyo-chae, *Protestant Missionary Work and Enlightenment of Korean Women*, Korea Journal, November 1977.
[2] Choi, Myung Keun, *A historical study of the transformation of Korean society between 1884 and 1910 as a result of the introduction of Christianity.* Reformed Theological Seminary, Dissertation for doctor of philosophy. pp.264.

在此期间传教士们在朝鲜半岛建立医院遍及朝鲜的主要城市，主要医院如下（不包括家庭诊所）：

汉城 1885 年，广惠院(济众院)；第一病院(南大门 尚洞病院)；1887 年，保救女馆(东大门 人病院)；1891 年，圣마태오病院；1892 年，圣베드루病院；1894 年，私立济众院(세브란스病院)。

仁 川（济物浦）：1890 年，圣누가病院；

平 壤：1892 年，监理教病院(联合基督病院)；1895 年，记笏纪念病院(联合基督病院)；广惠女院；1896 年，Ladd 纪念病院(联合基督病院)；

釜 山：1892 年，Jukin 纪念病院；1897 年，癞患者收容所；1910 年，癞患者收容所(相爱园)；

元 山：1896 年，救世病院；

全 州：1897 年，妇人患者診疗所(예수病院)；

大 邱：1899 年，济众院(东山基督病院)；

开 城：1901 年，南星病院

宣 川：1901 年，美东病院

城 津：1902 年，济东病院

晋 州：1904 年;，배돈纪念病院

清 州：1905 年，苏民病院

光 州：1906 年，济众院(基督病院)

载 宁：1906 年，广济院

咸 兴：1908 年，广惠病院

顺 安：1908 年，安息教顺安病院

安 东：1909 年，圣苏病院

江 界：1909 年，桂礼智病院

丽 水：1909 年，光州癞病院(丽水爱养院, 丽水爱养再活医院)

海 州：1910 年，救世病院。[1]

福柯（Michel Foucault）以他对 18 和 19 世纪欧洲人关于疾病、精神病、犯罪、性欲放面的大量研究。福柯不认为启蒙运动的合理性巩固了现代科学的新发现，相反，他看到了产生“真理的游戏”的认识论的突破口，根据这一概念人性得以重新定义。“福柯没有把 19 世纪的生物学、心理学、医学和社会科学看作是产生自由解放和进步的知识体系，相反他认为这些科学带来了产生自由解放和进步的知识体系，带来了根植于法律、教育和政治的社会学科的新形式——这些学科的强大力量在于它不仅能够监督社会，而且能够塑造个人心灵的主动能动性。”[2]

胡卫清教授在评价教会医院的传教效果时说“作为基督教的福音辅助机构，教会医院凭借其技术和体制的优势，很快扎根于本土，在一片广大的地域之内，迅速地建起一个强有力的福音传播网络。这既表明基督教对本土社会有着很强的适应性，也说明本土社会尤其是相对传统的乡村社会对外来事物有着极强的容纳能力。”[3]新教传教士医疗事业的进展为传教活动奠定了有力了基石，同时通过西方医学知识的展示，也使得朝鲜民众开始破除了对西方科学的偏见。

三、沉痛的代价与巨大的成效：以 Hall 医生一家为例

由于此阶段朝鲜境内恶劣的卫生状况和动态的时局，使得这些传教士的工作异常繁忙，工作压力较大，一些传教士们本人就面临了严重健康问题，尤其是美北监理会的传教士由于面对最普通的朝鲜大众，情况尤为明显。“很大比例的医疗传教士由于健康原因不得不离开朝鲜。他们当中的一些人在返回美国

---

[1] 황상익 기창덕:《朝鮮末과 日帝强占期 동안 來韓한 西洋宣教醫療人의 활동 분석》,（韩）《医学史》，1994 Jun。

[2]胡卫清：《基督教与中国地方社会——以近代潮汕教会医院为个案的考察》，载于《文史哲》2010 年第 5 期。

[3] [美]费侠莉：繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665），甄橙 译，江苏人民出版社，2006 年。第 8 页。

之后很快就去世了。”[1]如 William James Hall、Busteed 和 Harry Sherman 都在盛年去世。也是因为健康问题，施兰顿从差会辞职；McGill 在休假之后也未返回朝鲜。而被派遣到朝鲜的女医生状况更为严峻，期间共有 5 名女医生来到朝鲜，他们分别是霍华德(Meta Howard)、Rosetta Sherwood、Mary Cutler、Lillian Harris 和 Emma Ernsberger，其中三人在尚未结婚就已经去世，如保救女馆的创见者霍华德(Meta Howard)小姐和 Lillian Harris 在任命来朝鲜之后不久就去世了。而像朝鲜的第一位毕业于美国的女医生 Esther Kim Park，在返回朝鲜工作仅是十年时间也就去世了。

在这些为传教事业以及朝鲜医疗救助而匆匆去世的传教士中有一个必须提及，即在本文开端初提及的 William James Hall 医生以及他的妻子 Hall 夫人。William James Hall 于 1860 年生于加拿大，1874 年加入监理会。他于 1889 年在纽约的 Bellevue Hospital Medical College 获得医学学位，在纽约的 Rossevelt Street Medical Mission 工作了两年之后。1891 年 9 月，他被监理会派往了朝鲜，12 月达到朝鲜。次年 3 月他和 G. H. Jones 展开了他对朝鲜北部地区第一次行程之旅。回去之后，他们向监理会表明了在平壤开教的必要性。这一年的 6 月 William James Hall 和前文提及到了 Rosetta Sherwood 小姐结为伉俪，Rosetta Sherwood 毕业于费城女子医学院（Woman’s Medical College in Philadelphia），她作为负责妇女工作的医疗传教士比 Hall 医生先一年多达到朝鲜，在嫁给 Hall 医生后，她也将自己的工作重心转向了朝鲜北部，尤其是平壤。

1892 年夏天 Hall 医生被委派到平壤，离开了刚新婚不久之后的妻子，Hall 写到：“我有幸成为第一位被任命到（朝鲜）内地从事特定的工作。我赞美主，把福音带给那些从来都没有听过的人们的优先权赋予了我。”[2]由于前文提及发生过崔兰轩被杀事件，在新教传教士心中一向对平壤心怀戒心，认为此地为“撒旦之地”，所以打开朝鲜北部重镇平壤的传教任务可堪艰巨。在平壤的最初的日子里，Hall 医生过得比较艰辛。平壤地处大同江畔，风光旖旎，但又几乎与世隔绝，对闯进来的西方人并不欢迎，同时也不熟悉这些外国医生的慈善

---

[1] Gunshik Shim: *Healing Body, Mind, and Soul: A History of Methodist Medical Missions in Korea,1885-1940.* Drew University, A dissertation for Doctor of Philosophy. P.162.

[2] Gunshik Shim: *Healing Body, Mind, and Soul: A History of Methodist Medical Missions in Korea,1885-1940.* Drew University, A dissertation for Doctor of Philosophy. P.93.

工作。5 年前，亚扁雪罗和元杜尤来到平壤之后，当地人立即告官，当地官员旋即上报高宗，最后亚扁雪罗和元杜尤被美国公使迅速召回汉城。Hall 达到平壤之后遇到的首要困难就是住房问题，在通过当地一些人士的帮助，他在平壤的西大门购地居住，开始了为期超过两年的平壤传教生涯。但事实上，平壤地界的官员反对外国人以及外国的宗教的进入，他们强迫要求卖土地人必须收回合约，同时把向 Hall 提供帮助的本地人投入狱中。即便面临种种困难，Hall 医生并没有放弃，在他的小房间里面，他不断向本地人提供热心的医疗救助，逐步取得当地的人信任。在他的日记中，他记载到：

“就这间泥墙土地的小房子，是我的问诊室、餐厅兼卧室。在这里我看了我所有的病人，分发医药，出售书籍（有关宗教方面）。每天在诊所固定开门的时间之前，街道上就已经挤满的病人，使得街道看起来像一间候诊室，我在我的小房子里一个接一个的看病人。”[1]

那些被 Hall 治疗好的病人则开始口耳相传，称赞他的医术精湛，具有起死回生之术，这使得平壤民众慢慢转变了对他的看法，当地官府也开始将他的所作所为当成一种慈善行为。Hall 给他的妻子写信告知他每天都要诊治 50 到 60 人。Hall 夫人也写信鼓励他的工作，并让他不要惧怕当地官员，随后不久，Hall 夫人也加入了丈夫的工作行列中。在平壤的第一年，Hall 医生共医治了 3831 名病人。中日甲午战争爆发后，平壤成为朝鲜境内主要战场，中日两国在平壤鏖战。在战争期间，Hall 医生被美国公使馆勒令回到汉城。不过在平壤的战争结束三周之后，Hall 医生和另一名马不悦三（Moffett）医生立刻从汉城返回到平壤，“发现到处都是快要腐烂的尸体、死马和其他牲畜。”[2]他们的回归受到了平壤人民的热烈欢迎，曾经即使当初对 Hall 不甚友好的民众都为之深深动容。回到平壤之后，Hall 医生立即投入对战争的伤兵和受伤百姓的救助。突如其来的工作量给 Hall 医生的身体健康带来了巨大的损伤，在繁重的工作期间，他得了斑疹伤寒症，虽然被送回汉城，但是仍于 1894 年 11 月 24 日去世，[3]年仅 34 岁。任命 Hall 医生去平壤工作的 Mallalieu 主教在回忆到他时，伤感地写到：

[1] Gunshik Shim: *Healing Body, Mind, and Soul: A History of Methodist Medical Missions in Korea,1885-1940.* Drew University, A dissertation for Doctor of Philosophy. P.94.
[2] L.G.Paik. *The History of Protestant Missions in Korea* .Seoul: Yonsei University Press,1970 , p183.
[3] L.G.Paik. 在 *The History of Protestant Missions in Korea* 作 Hall 医生去世为 1895 年 11 月 24 日，有误。

"他是一个有大爱的人，没有人能拽回他……他是英雄，是殉道者，因为他真正的献出了生命，为了救助那些在平壤卷入中日战争的伤病者，他失去了自己的性命。"[1]此外在中国的《教务杂志》专门也报道了关于 Hall 医生去世的消息。

在 Hall 医生去世之后，在平壤曾达一年半的时间内没有人在接替他的位置，直至1896年4月，E. Douglas医生被任命到平壤接任。达到平壤之后，E. Douglas医生开始修建 Hall Memorial Dispensary，该医院于 1897 年 2 月 1 日建成，采用了传统朝鲜建筑风格，该医院运行一直延续至朝鲜战争爆发。在 Hall 医生去世之后，Hall 夫人带着 7 月的身孕和儿子 Sherwood 返回到了美国纽约，一直呆到了 1897 年返回朝鲜，该年 11 月 10 日抵达济物浦，两个孩子 Sherwood 和 Edith Margaret 也随着母亲又回到朝鲜，Hall 夫人与次年 3 月 1 日回到平壤展开自己的理疗救助工作，命运多舛，没过多久，可能是水土不服的原因，1898 年 3 月 23 日 Edith Margaret 不幸夭折。短短的四年内，在朝鲜 Hall 夫人失去了自己的丈夫和女儿，难以名状的伤痛笼罩了 Hall 夫人，在日记里面她写到：

"另一个巨大的悲伤侵袭了我们……在我们沉浸在第一个巨大伤痛的时刻之际，主给我们送来了珍贵的'小安慰者'，在我们刚刚在平壤安顿好自己的新家，她从我们的手中被夺走了。Sherwood（Hall 四岁的儿子）说他听见了主说要带走她，他想那是因为'爸爸太思念她了'……"[2]

尽管每夜几乎都被噩梦惊扰，但是 Hall 夫人以巨大的意志力坚持了下来，她的工作不仅仅只是针对平壤的妇女儿童以及传教，L.G.Paik 认为 Hall 夫人"最大的贡献也许是对盲人和聋哑人的救助工作。她也是朝鲜慈善事业的先驱者。"[3]她一直在朝鲜服务，直到 1935 年才返回美国，在朝鲜半岛的 50 年之间，Hall 夫人相继建立了一些医院。Hall 夫人于 1951 年 4 月 5 日去世，被誉为"平壤之母"。上述的这些传教士在传教过程中，很多人把自己永远的留在了朝鲜半岛。他们赢得了朝鲜人民的信任，同时也使得基督教的传播开始开花结果。

[1] Gunshik Shim: *Healing Body, Mind, and Soul: A History of Methodist Medical Missions in Korea,1885-1940.* Drew University, A dissertation for Doctor of Philosophy. P.46.
[2] Gunshik Shim: *Healing Body, Mind, and Soul: A History of Methodist Medical Missions in Korea,1885-1940.* Drew University, A dissertation for Doctor of Philosophy. P.83.
[3] L.G.Paik. *The History of Protestant Missions in Korea* .Seoul: Yonsei University Press,1970 , pp184.

四、结语

基督教传到韩国初期，有诸多因素妨碍传教。传统儒学者们具有正统与异端的思考模型，他们根据“斥邪卫正”的原则，排斥属于“邪”的基督教。不过，朝鲜巩固的传统社会构造在 19 世纪下半叶遇到强烈的挑战，开始慢慢崩溃。从外部因素而言，西方资本主义带来近代的武器装设的军舰以后，威胁亚洲诸国。内部因素则从农民开始，奴婢、矿山劳动者、流民、募军等基本阶层势力要求社会改革，再加之以商人为主成长的市民阶级也参与改革运动的行列。这些内外的因素之影响招致传统儒家价值世界的崩溃，趁着韩国社会混乱之时基督教教终于找到发展的机会。医疗传教事业的展开无疑是一个突破口，“疾病对于历史还有更直接的作用。其后果分为两类：影响一般性事件例如战役胜负的，以及影响重要历史人物的特定生物学事件。”[1]

韩国学者 Choi Myung Keun 认为“从 1884-1910 年间的第一批新教差会在强烈了影响了新教差会的态度，通过教育、医疗、翻译圣经、发展教会的自立和复兴活动，使得受封建影响的朝鲜社会逐步瓦解，随着传教士们的这些工作的展开，朝鲜社会能够发展出民主、近代化和社会道德。”[2]“从广义上说，基督教传教士的活动不仅仅局限在职业的传教活动上，还包括了基督世界对非基督世界间接的宗教和道德的影响。”[3]这些传教士主要来自于美国的传教士们为获得一般老百姓的好感，展开了很多活动。传教士的教育、医疗事业不但能够帮助韩国人民的生活，也可以得到民众的好感。再加上当时美国虽然属于世界列强，但对韩国的并吞野心不像日本、俄罗斯等国家那么强烈。传教初期，韩国已渐渐变成日本的殖民地了，人们看不到传教士与殖民地支配地一致的现象，即“倭洋异体”[4]。这样的现象对韩 国人而言，美国并不视为威胁的势力，故没理由排斥从美国派来的传教士。传教母国不是殖民地化威胁的因素，往后成为韩国基督教和民族主义结合的最重要的条件。

---

[1] [美]约翰·伯纳姆（John Burnham）著：《什么是医学史》（*What is Medical History*），颜宜葳译，北京大学出版社，2010 年，第 108 页。

[2] Choi, Myung Keun, *A* historical study of the transformation of Korean society between 1884 and 1910 as a result of the introduction of Christianity. Reformed Theological Seminary, Dissertation for doctor of philosophy. pp.1-2.

[3] L.G.Paik. *The History of Protestant Missions in Korea* .Seoul: Yonsei University Press,1970 , p61.

[4] （韩）金希教：《1905 年以前韩中反基督教运动比较研究》，《韩国研究论丛》，（第四辑），上海人民出版社，1998 年，第 236-237 页。

Rocky start: medical missionary in the later Yi Dynasty of Korean Peninsula

SHU Jian

Abstract: In the late Yi Dynasty Korean Protestantism missionary to enter the Korean peninsula, in order to expand the missionary Christianity has taken many forms. This paper examines the Protestantism medical missionary work began in the Korean peninsula. First, the first missionaries to enter the Korean Peninsula has not actively choose to preach, but through contacts with the upper gain trust, then start spreading the medical missionary work, and history also provides opportunities for the missionaries, a coup, a war for the medical missionary provided the stage. After deploying the medical missionary, a large influx of American medical missionary, where female medical missionary in the medical missionary work has played a huge role, very good men and women to break the barriers of Oriental society boundaries. But in the course of missionary work, these missionaries are from a different country has paid a heavy price, and some even put their short life. These arduous pay, earned the trust of the Korean people, and finally as a Christian missionary in the modern successfully called the situation in modern Korea.

Keywords: *Protestantism medical missionary Korea*

借明太祖说教：明末天主教徒韩霖《铎书》的中西用典

李凌瀚*

一、明清天主教研究及其中文文献的「互文性」问题

明末耶稣会士渡海东来，传扬教理，主要采取「以笔墨作津梁」[1] 的「书籍传教」政策。这决定许是因为考虑到中国语／文的特质、晚明印刷文化的勃兴，以及将上层士人视为首要宣教对象这些因素。明末清初这次中西文化的重要相遇，便因此留下了大量中文天主教（西学）著述作为见证。

这些遗留下来的中文天主教（西学）著述的相互关系，颇值玩味。我所指的相互关系，是指相关文本的「互文性」（intertextuality）。明清天主教的研究，一方面要求研究者重视传教对象的本土社会文化处境，另一方面相关文本的「互文性」问题，其实同样不能忽视。质之于本文所讨论的《铎书》，更形重要。「互文性」问题的其中一个侧面，便是耶稣会士中文译写著作的「底本」研究。这类研究的重要性绝非只停留在版本考据或翻译问题的意义上。若果能找出相关「底本」，透过与译本比对，当中的「落差」便是来华耶稣会士对中国社会文化之「适应」（accommodation）的标记了。「底本」之发现当然是可遇不可求，但相关文类的辨识则并非不可能。庞迪我的《七克》便是一个好例子。虽然我们或许无法找出庞迪我译写《七克》时所用的「底本」（事实上其译写亦不一定建基于单一的底本），但却可从《七克》所属的西方文类传统中了解其原先的功能与性质，如此我们便可将之置于中国脉络中开展中西比较性的诠释。就这方面的研究而论，方豪与德礼贤在利玛窦《友论》的底本争

* 汕头大学文学院基督教研究中心执行主任及教授。。

[1] 此语借用自韩霖对耶稣会士高一志（则圣 Alfonso Vagnone，1568-1640）传道精神之阐述。原文为：「西极高先生，来章亥不到之地，读娜环未见之书，以笔墨作津梁，垂老不倦。」见韩霖：〈譬学序〉，2a，载高一志：《譬学》，已收入吴相湘主编：《天主教东传文献三编》（台北：学生书局，1972），2：569。

议上仍然局限于考据的层次，而李奭学先生的研究，虽然主要建基于比较文学的关怀，却大大地增进我们对耶稣会士中文译写著述之文类乃系属于中世纪以降「证道艺术」（ars praedicandi）传统一支的认识，平衡及补足了一直以来吾人将耶稣会传教策略主要视为「科技传教」之习见。[1]

「互文性」问题的另一侧面，则涉及中国信徒的论教撰作。明清天主教徒对西学西教的认识，基本上可说是循两大途径：一是透过与个别传教士及资深信徒的交谈中直接得知；一是透过阅读传教士的中文著作间接获取。基于这一认识，我们便不难想象中国教徒的论教作品中会或隐或显地引用及转述传教士的著作并其中的观点了。如此，对明清天主教徒中文著作的诠释，其中一个重点便落在他们采用那些传教士的中文著述，以及这些著述具体地如何被引用。而当中的「落差」便是中国信徒因应自身社会文化的需要而对西学西教「据为己用」（appropriation）的标记了。明末陕西天主教徒王征的《畏天爱人极论》及《仁会约》二作，当中便大量引用耶稣会士的中文撰述。由于王征引用时并没有明显及一致地标明所取用的著作名称或会士姓名，故此对晚明会士中文著述不熟悉的读者，不一定能够完全逐一辨识。经钟鸣旦及杜鼎克的考索，我们对《畏天爱人极论》中引述利玛窦《天主实义》、《畸人十篇》，以及庞迪我《七克》的情况，现在已有较具体的认识。[2] 相较于王征，韩霖《铎书》中除了少数的例外（两条原出于《七克》的典范故事），于转述西学〔及「中学」〕资料时一般都会标出所引用的著作名称，不过这样做自有其文本策略上的考虑，不一定就代表韩霖相比王征而言对转述的资料更「忠实」。关于此点，下文再论。

由于明清天主教中文文献的「互文」特性，我们对个别文本的深入诠释亦

[1] 李奭学：《中国晚明与欧洲文学》（台北：中央研究院 / 联经，2005）。

[2] Nicolas Standaert, "Wang Zheng's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and Care of Human Beings ," *Orientalia Lovaniensis Periodica* 29 (1998), 163-188. 至于王征的《仁会约》，相关研究可参 Erik Zürcher, "Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his 'Humanitarian Society'," In Jan A.M. De Meyer and Peter M. Engelfriet ed. *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in honour of Kristofer Schipper* (Leiden; Boston: E.J. Brill,.2000), 269-286.

必须同时顾及此文本与其他相关文本的相互关系。大量天主教中文文献的披露，除了有助研究者开发新课题外，也同时让旧课题及个别文本诠释的深化变得可能。韩霖《铎书》的互文性，非但反映于西学西教这方面，亦见于其所引述的中国本土文献。若非近年大量明清天主教中文文献的整理出版，以及《四库全书存目丛书》、《续修四库全书》、《四库禁毁书丛刊》、《四库未收书辑刊》等大型文献整理计划的完成，加上传统文献全文检索系统的日趋完备，《铎书》中西用典的考据，不是根本不可能，就是极为困难了。

二，韩霖《铎书》、乡约与圣谕六言

韩霖（字雨公，号寓庵居士）乃明崇祯年间山西著名的天主教徒。他虽然只是一介举人，但其经世才华却被受时人推崇；他结交甚广，不少具进士衔头的巨卿名士亦愿意为他「折节」下交。[1] 与韩霖同为复社中人并有涉西学西教的熊人霖（伯甘，崇祯十年进士。按，其父即熊明遇），曾为韩霖小像题赞，并附有赞序，我以为其词颇能简要道出韩霖博学之才，更重要是他并无忽视或略去韩霖崇奉西教西学之事，摘引如下：

> 绛韩子雨公，博物经方，气谊行于海内。所著守御书，详哉言之也。韩子尤崇信事天之学，文武备矣，体用懋哉。

关于韩霖的生平及著作，最先有陈垣在民国《铎书》重刊序的简介，后其「门人」叶德禄及方豪，亦曾分别以英文及中文为韩霖写传撰记。[2] 而当代学

---

[1] 姚希孟：〈韩雨公燕市和歌序〉，《响玉集》，卷 8，11b，收入《四库禁毁书丛刊》，集 178：532。

[2] 方豪：《中国天主教史人物传》（香港：公教真理学会，1970-1973），1：253-258。叶德禄（Paul Yap Teh-Lu）及 Yang Ju-chin 为《清代名人传略》合撰〈Han, Lin〉条，见 Arthur W. Hummel, ed. *ECCP*, 274-275.

者黄一农先生对韩霖生平事迹及交游网络则有更仔细的考索；笔者亦对韩霖著述的存佚情况已作整理，且就韩霖生平某些片段及前辈学者的研究分别详加细探及稍作补遗。[1] 故不会在此详谈韩霖其人其事。

至于《铎书》的研究，除了黄一农教授及笔者的研究外，许理和教授及李炽昌教授都曾就《铎书》发表研究论文，而孙尚扬教授除了曾为文详论《铎书》的伦理建构外，[2] 亦已经与肖请和一同完成《铎书》的校注。[3]

另外，本文亦不拟对《铎书》的相关制度设置与文类传统详加论述。[4] 下文我只会对《铎书》及其相关背景作出简单介绍，让读者对此书内容及其源起有一大致轮廓。韩霖《铎书》之作，与崇祯十四年（1641）甫知绛州的孙顺欲推行乡约有关。乡约者，其源起一般可上溯至北宋，而这一制度在有一明一代则发展蓬勃，出现各种不同且互有差异的类型。但总体而论，乡约主要是一种每月一至二次（朔望）举行的地方仪式性集会，一般目的都在于礼俗教化、旌善惩恶及社会互助。所谓「约」，就是由一乡的乡民士绅（或加上地方官）所共同定立、入约者必须共同持守的「协议」、「约法」。例如著名的北宋蓝田吕氏乡约，便以「德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤」四大规条为约法。入约者除了要持守及践行约法的基本要求外，还须出席定期聚会，而聚会仪节项目包括将约众的善行恶行书写入籍，并行赏罚。而明中叶以降各地推行的乡约，其仪式项目大都还加上包括礼拜、宣读及讲解明太祖圣谕六言一项。

---

[1] 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（台北：国立清华大学，2005），第六至第八章。拙著：《韩霖《铎书》与中西证道》，第三章。

[2] Erik Zürcher, “Un ‘contrat communal’ chrétien de la fin des Ming: Le Livre d’admonition de Han Lin (1641),” In *L'Europe en Chine*, 17-18; “A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China,” In *Norms and the state in China*, edited by Huang Chün-chieh & Erik Zürcher (Leiden: Brill,1993), 91-92; 许理和：〈文化传播中的形变—明末基督教与儒学正统的关系〉，《二十一世纪》9（1992）：113-114。Archie C.C. Lee, “Textual Confluence and Chinese Christian Indentity: A Reading of Han Lin's *Duo Shu*,” *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy* 2/3 (2004): 89-103。孙尚扬：〈反思与建构：儒者基督徒韩霖融会中西的伦理思想〉，载李炽昌编：《文本实践与身分辨识》，99-140。

[3] 孙尚扬教授与笔者对《铎书》用典的考据是各自独立进行的。论文答辩后笔者有幸一睹《铎书校注》初稿，发觉我俩的考据均有互补之处。另外，笔者亦藉此机会，感谢孙教授担任晚生博士论文的校外评审，他对拙作的细读与肯定，我永怀谢忱。

[4] 读者可参拙著：《韩霖《铎书》与中西证道》，第四章。

而《铎书》之撰作，便与这一项目密切相关。

明太祖的圣谕六言，即「孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为」六语。乡约仪式中所需礼拜的，便是刻有此六言的圣谕牌，约众必须向此一象征皇帝亲临约中的木牌行「五拜三叩首」的朝廷仪礼（某些乡约例子只行四拜）。讲书者则要站在讲案前宣演圣谕，且当中还有歌生、司琴司鼓等人负责奏乐歌诗。《铎书》的内容即是韩霖应邀担任乡约讲书者时对圣谕的宣演。其实，明代乡约的仪式与天主教的弥撒或基督新教的崇拜有很多可以比对的地方，例如圣谕牌可比之于十架；圣谕六言则如基督教的圣经。是故我曾指出，「无论就作用及形式上看，《铎书》这一类中国文体无疑极为近似于西方基督教证道传统中的圣坛讲章，两者都是在一礼仪场合中，以解经的方式向听讲者阐释具有神圣权威的言说；两者都在证「道」，只是前者所证乃皇帝之道，而后者则是天主之道而已。」[1]

《铎书》的内容结构，基本上是依序演绎明太祖圣谕六言，但于第四及第五训之间，则附上「维风说」一篇短文。至于韩霖在每一章（即六言中的一条）的疏解，都是大量引用中西典故及论说的。背后的精神则是真理惟一，不分地域，而中西之说可以互补。例如在「教训子孙」条中，韩霖便分别依次大量引述朱熹的《小学》与高一志的《童幼教育》，并谓：「西儒高则圣先生，有教童幼书，补《小学》之阙者也，本其目而增损之。」可见他在「教训子孙」这一问题上的「补儒」精神。由于韩霖在《铎书》中对明太祖每一言之疏解篇幅不一，且引用资料极为庞杂，时而只是将资料排比直引，目的都是「杂引古今之事以明之」。[2] 故此读者难以一看便能从中理出一条较明晰的论述线索。但附于其中的「维风说」一文，篇幅小，论题集中；虽曾独立刊刻出版，但韩霖却对之极为重视，并将之与他对六言之疏解一同刊刻付印，可见他认为「维风

[1] 拙作：〈《铎书》书史：明代版本、各地收藏与现代重刊〉，142。

[2]《铎书》，10b〔657〕。〔〕内页码为钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（台北：辅仁大学神学院，1996）第二册《铎书》的编码。

说」与他对圣谕的疏解在精神及方法上都具有一致的地方，是故透过对《维风说》的分析，我们对《铎书》对中西资料的运用及其中西互释的精神便可以有一个便捷的概观。为此，文末附上笔者对《维风说》的简要分析。

三，韩霖《铎书》的中西用典及文本策略

韩霖「铎书大意」有云：[1]

> 窃比道〔遒〕人之狥〔徇〕焉，中多创解，皆本愢闻，或录群言，因其说之不可易耳，非敢郭因向注，齐窃谭书也。《说命》曰：「非知之艰，行之惟艰」；子曰：「躬行君子，则吾未之有得」。余与斯人，共勉旃哉？

既然是「皆本愢闻，或录群言」，那么韩霖所录之据在哪？诚如前文所言，《铎书》内容非常庞杂，大多是摘引坊间的童蒙教化书籍及耶稣会士的译写作品。近现代学者大都注意到这一现象，并特就韩霖所引用的西学西教著述有所条列，例如陈垣指《铎书》「所言敬天爱人之说，亦不尽宥于吾国古先昔贤之书，故所言往往有中国士大夫所未闻，其所引《七克》、《齐家西学》《童幼教育》……《涤罪正规》……《哀矜行诠》……〔著者〕皆非中国人也」；黄一农亦谓《铎书》「字里行间即屡屡引用耶稣会士的著述，如高一志的《齐家西学》、《修身西学》、《童幼教育》、《达道纪言》、《神鬼正纪》以及庞迪我的《七克》、艾儒略的《涤罪正规》、罗雅谷的《哀矜行诠》等」；陈纶绪亦举例指出韩霖除引用《圣人行实》、《涤罪正规》及《七克》，而一般教理要义（如造物主造物分「天神、人、禽兽」三品）及圣经经文也有援引；许理和认为高一志的众多著作是韩霖引用的主要依据，如韩霖对四情说的运用反映出他对高一志所著并其兄韩云所订的《寰宇始末》及《空际格致》的熟稔。

[1] 韩霖：〈铎书大意〉，5a〔637〕。

而马相伯亦云「高一志《童幼教育》一书，韩子引用最多」。[1] 五位前辈学者所言略异，主要是举例及印象之说。事实上，除了部分引文出处需要作仔细考查外，大多重要及大篇幅的摘引，无论是中西典籍，韩霖都会提及引述者或其著作的名称，以西学西教典籍为例，在引文之首或末韩霖会加上类似如下的说法：[2]

《哀矜行诠》，论济人七端，一曰食饥……

西儒高则圣先生，有教童幼书，补《小学》之阙者也，本其目而增损之……

其详俱《齐家西学》中……

《达道纪言》曰……

有《七克》一书，其中微言奥义，即未深领会其旨者，皆喜读其书焉。

西儒有《涤罪正规》，记前代责身赎罪者……

有《修身西学》十卷，较之先儒加细焉……。

详见《神鬼正纪》……。

不过，具体引用情况如何，还需逐句逐条溯考。当我逐句逐条溯考时，发现韩霖《铎书》「或录群言」的情况比我想象中要「严重」得多。对于韩霖所引用的中国古今嘉言善行，我基本上是透过「文渊阁四库全书电子版」及「中央研究院汉籍电子文献瀚典全文检索系统」作为查考基础，另外再「落手落脚」（傅斯年语）翻阅浏览其他典籍。这种逐句逐字的溯源比对，极为沉闷，不过亦不时会带来惊喜。例如《铎书》「教训子孙」条曾大篇幅详细「分解」《易经》「家人卦」，[3] 所谓「分解」，其实是直引，韩霖梅花间竹方式的引述，

---

[1] 分别依次见陈垣：〈重刊铎书序〉；黄一农：〈明末韩霖《铎书》阙名前序小考—兼论历史考据与人际网络〉，《文化杂志》40-41（2000）：116；Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2002), 190-191; Erik Zürcher, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," 86-87. 马相伯：〈童幼教育跋〉，载方豪编：《马相伯先生文集．新编》(台北：文海出版社，1972)，6。

[2] 依次见于《铎书》，24a〔684〕、42a-b〔720-721〕、52a〔740〕、52b〔741〕、87a〔809〕、91a〔817〕、104a〔843〕、108a〔851〕。

[3]《铎书》，54a-60a〔744-756〕。

可见于「注曰」及「显义曰」的运用，查其「注曰」以下所引者，乃其时颇为普及，由来知德所撰写的《周易集注》；而「显义曰」以下所引者，我认为是已失传的明末天主教徒杨廷筠批注易经的经学著述，原因一方面以「显义」为名的周易经注暂未得见，而杨的《周易显义》书名则见于朱彝尊的《经义考》中。朱彝尊《经义考》卷六十，引孙枝芳曰：[1]

> 淇园先生《周易显义》不主一家，亦不拘拘于卜筮。所著有《易微》、《易总》、《易显》，皆以己意解《易》，不以训诂旧闻解《易》。余尝谓《易经》宋儒表章程、朱等传翼经者也，《显义》一书翼传者也，玩之可识盈虚消息之理矣。

若我推测不误，则韩霖为我们留下来一份纵然只得一小片段，但对明清天主教史而言却为极珍贵的残留文献。事实上，从韩霖所引的《显义》文句，天主教元素并非很特出，但惟一一处引文，我认为却可能透露出注经者突破传统儒家家范所重视的差等有序精神，而显出了天主教平等爱人之教理：[2]

> 故特言齐家之要道，闲与节不过正家之法，严与威不过刑家之范，非其本也。其本在我爱人，人还爱我，满门和气……。

韩霖曾自谓摘引的目的是「因其说之不可易耳，非敢郭因向注，齐窃谭书也。」故此，我们亦不应以今人剽窃之标准视之。韩霖提及的这些著述，都散见于各章，而尤以「毋作非为」一章引西学书为最。不过，韩霖偶或引用耶稣会士的证道故事时，则未见提到出处，以致学者都有失考。如《维风说》中「西国王德默」这则故事便是一例。其实，韩霖还引述了西方著名伊索寓言

[1] 另参 Nicolas Standaert,“The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts,” In Denise Gimpel & Melanie Hanz ed. *Cheng－In All Sincerity: Festschrift in Honour of Professor M. Übelhör* (Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001), 26.

[2]《铎书》，59b〔755〕。

「风与太阳」（De Vento et Sole）一则，[1] 而另外一则圣人故事，论者以为出自高一志的《天主圣教圣人行实》：[2]

> 西方一圣，家颇丰赡。邻一长者，三女未嫁，心甚忧之。圣人度其装奁资若干，乘夜潜掷其家，长者得之，嫁其长女，其嫁次女也复然，至嫁三女，密伺之，得掷金者，跪而谢之，圣人曰：尔勿颂我即报我矣！

的确，此则故事可见于《圣人行实》司教卷二第六「尼阁老」（St. Nicolas），但其实在罗雅谷《哀矜行诠》中亦见。[3] 查此二书所记，乃较为详细之散体版本，论者故而谓韩霖将之缩写。事实上，韩霖所引此则故事之据，乃在庞迪我《七克》。[4] 只需比对文字，便一目了然。再者，韩霖一条是继庞迪我之缩写后进一步将这圣人故事「轶事／世说」化，原因是韩霖以「西方一圣」取代了庞迪我原文中「尼阁老」一名了，而这种做法直是中世纪世说修辞学精神之体现也。

只考虑韩霖所用西学书及典故，便会发现其运用原则及精神，其实就是《维风说》的撰写策略。但我觉得整本《铎书》更值得注意之处，除了文本中对某些课题的中西互证外，是他不时会介绍自已及西学的著述，如以之前引文中的方式向读者给予提示。韩霖《铎书》的确某程度可视为一本有关耶稣会士

[1]《铎书》，44a〔724〕；另见高一志：《童幼教育》，〔1：294〕，收入《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册。这则寓言在华有另一变体，金尼阁的《况义》将之改成「南北风相争」。艾儒略的论教作品及高一志的其他著述也曾运用这一变体来说譬宣教。有关在华耶稣会士对这则寓言的挪用，李奭学有详细的分析。他认为这种特重「方位」的改动，是此则寓言「华化」的表征；而译写风格及文体上模仿「荀赋及其转出的佛教〔譬喻文学〕译体之上」，则是「以沿袭其体，进而超胜，一较短长」的表现。详参氏着：《中国晚明与欧洲文学》，50-51；358-373。有趣的是，韩霖在《铎书》却选用这则寓言的欧洲「原作」。无疑这是由于他直引《童幼教育》的结果。然若韩霖亦知悉「南北风相争」这一变体而并未改用，则或许韩霖亦不一定能体会李奭学所言的深刻意义。

[2]《铎书》，26a〔688〕。另参 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome* , 190；黄一农：《两头蛇》，279。

[3] 高一志：《天主圣教圣人行实》（BNF Chinois 6693），卷 2，28a-32b；罗雅谷：《哀矜行诠》，收入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（台北市：台北利氏学社，2002），5：66-67。

[4] 庞迪我：《七克》，卷 1，14a-b，收入李之藻编：《天学初函》（台北：台湾学生书局，1965），2：743-744。

著述的书目提要，他对这些书的引述固然是针对相关的训谕而发明，但《铎书》给我深刻的印象还在于时刻对这类书籍的推介，犹如今人所言的「进深阅读」（Further Readings）。事实上，他所引书以高一志为主，而高著则大都在绛州刊行，若果《铎书》的阅读对象主要是绛州士子生员等知识分子，则读毕《铎书》而又意犹未尽，有志于道并欲认识天主教者，的确可以按图索骥，很容易找出相关书籍再作进深阅读。我认为这便是《铎书》传播天主教思想的其中一种文本策略。

另一种文本策略，则见于他如何处理「天主」之名及其它「外夷」的姓名，以及「补儒易佛」的课题上。黄一农指出韩霖《铎书》未见「天主」一词，但却是一本实实在在的天主教著述。他的观察极为准确，但韩霖这样刻意的安排，是要负上一定的努力的。例如，在「直引」高一志《童幼教育》「学之始」的文句时，[1] 便将所有原文中出现的「天主」，都改为「天」或「上帝」了：

《铎书》	《童幼教育》
而仁之学，又本于天，则以敬天为首务焉。	乃仁之学，又本于天主，即以敬畏天主为首功。
古圣人小心翼翼，昭事上帝，人人所当效法者。盖幼者无所不短，而上帝无所不长，以长补短，宜也。	生平谨畏主命，昼夜事之，事事祷之，勿忘也。盖幼者无所不短，而天主无所不长，以长补短，不亦智乎？
凡大位高贵，犹弱草难久；惟敬天爱人，可永久倚赖耳。	盖高资丰势，犹弱草难久…惟斯天主，惟斯仁道，弗属时变，弗得伤损，吾子可永赖也。
人知敬天，未有不忠不孝者；未有不知敬天，而能忠能孝者也。	知事天主，无不知忠君而亲亲者；未见忽天主者，而能忠君而亲亲者也。
是以君子志道，从敬天而日进于高明；小人异端，从不敬天而日流于虚	是以君子正道，从敬天主而日进焉；小人异端，从忽天主而日流焉。

[1]《铎书》，44b-45a〔725-726〕；高一志：《童幼教育》，〔1：295-300〕，。

伪矣。	

至于会士名称，除「高则圣」及「西儒文〔艾〕先生」各出现一次外，其他引述的西学著述便只提书名而不提作者姓名。黄一农先生认为韩霖「应是刻意低调处理，以避免不必要的反弹。」诚言，但考虑到《铎书》乃系演绎明太祖六训的「演圣谕书」，我们就不能不替韩霖担心，因为他大量引用西学西教的教理元素作为诠释框架与例证，不少心便会遭到「以夷变夏」这犯大逆不道的指控，这一「反弹」非同小可。故此韩霖对「天主」一词及其它教士名字「弥缝之密」，小心翼翼，实在可以理解。或许亦因为有此担心，为此他特邀十五名山西官员列入校刻名单，以加强其书的权威及正统性。事实上，韩霖所直引的西学著述的文句段落，往往包含不少上古名哲及圣人的嘉言慧语，但正因上述理由，这些名哲圣人的名字都全被削去，只留下他们的智慧之言，为此我们便不知道原来柏拉图、苏格拉底、亚理士多德、圣人奥古斯丁、圣人额我署（St. Gregory the Great）、圣人耶犹米（St. Jerome）、圣人金口约翰（St. John Chrysostom）、罗马哲人塞涅卡（Seneca）及希腊诗人赫西俄德（Hesiod）等上古中古名哲及圣人，[1] 都曾经在晚明替明太祖向其臣民开讲说法；或转一个说法，是韩霖借明太祖圣谕与西方圣人哲人之言，来彰显天主教普及天下的真理。

至于韩霖对佛教及民间宗教的批判态度，在《铎书》中的表现其实极为激烈，黄一农及孙尚扬均已点出，兹引数条如下：[2]

---

[1] 由于引用的名句典故甚多，在此仅举数例：Plato：见《铎书》，46b〔729〕：「真实者，众善之师也，进退则群德从之」；高一志：《童幼教育》，〔343〕：「罢辣多氏，古文名宗，谓：『真者，乃众善之师也，进则群德从之，退则群德并退』」。Socrates：见《铎书》，46b〔729〕：「昔有古学名贤，凡入其门者，先修七年之默…」；高一志：《童幼教育》，〔337〕：「束格拉德，亦近古理学也，凡习其门，先修七年之默…」。St. Jerome：见《铎书》，50b〔737〕：「学者有中道焉，与奢宁俭，与汙宁洁。盖俭表心之谦，而洁证心之清明耳」；高一志：《童幼教育》，〔398〕：「日落泥抹圣贤曰：『衣之同好者，必具其中，与其奢宁俭，宁俭之中其汙宁洁，盖外俭表心之谦抑，而外洁证心之清也』」。St. John Chrysostom：见《铎书》，46b〔690〕：「或曰天为贫贱而生富贵之人，不知天为富贵而生贫贱之人，不然富贵者何所施德而立功乎』」；罗雅谷：《哀矜行诠》，17b〔72〕：「圣人若函，号为金口，曰：『天主造人，有富有贫，所为者何？或曰为贫造富，不如说为富造贫。若无贫人，富者无从施德，徒拥朽腐，将何以赎其愆乎！』」

[2] 以次见《铎书》，6a-b〔648-649〕；79b〔794〕；104a-b〔843-844〕；107a〔849〕。另见黄一农：《两头蛇》，

> 若父母天年告終，盡哀盡力，以禮殯葬。勿火化，以習羌胡之俗；勿招僧，以從浮屠之教；勿焚楮錢，以受鬼魔之欺；勿惑堪輿，以信葬師之說。
>
> 其餘玄釋二氏、星相、堪輿，俱是悖天惑人之事，切勿習之。
>
> 如異端邪術，神佛經呪，自謂至妙之方，不知是至毒之藥；修齋設醮，媚神祈福，自謂極大之功，不知乃莫大之罪也。
>
> 或曰：天者，理而已矣！或曰：天在吾心，或以天地並尊，或以五帝相混，以至玉皇上帝、玄天上帝為仙、為佛、為神，種種不一，皆邪說之惑人耳。

《铎书》「和睦乡里」条中，还刻意在《日记故事》中分别选出一佛一道的福报故事，加以批评：[1]

> 有一种人，坐视穷人而不救，反去斋僧建寺，塑像妆金，又妄想渡蚁登第，救雀获宝，此颠倒见也。

「渡蚁登第」故事中的要角为「胡僧」，而「救雀获宝」则为「王母使者」也。[2]

另外，《铎书》「毋作非为」条曾大量引用袁黄《了凡四训》第二篇「改过之法」及第三篇「积善之方」的文字[3]（按，今天我们常见的《了凡四训》本是一削减了儒家精神的进一步佛化版本，韩霖所用者与现时的流通本在文字上有不少出入）。其实，袁黄乃佛教居士，其《了凡四训》中载有不少佛教例证。韩霖引用时一律削去，只留下《了凡四训》中的「论」而删去其「证」。何止

281。

1《铎书》，24b-25a〔685-686〕。

2 请参张瑞图校：《日记故事大全》（上海：上海古籍出版社，1990），卷六德报类「救蚁中元」及「救雀得环」二故事，6a-b；4a-b〔300-301〕。

3《铎书》，93a-100b〔820-836〕。

如此，韩霖小心翼翼，凡遇「劫」字，如「千百劫」此等佛教术语，一律削去，而「天地鬼神」这种民间宗教说法，则改为「天道」。不过，韩霖摘引至末，亦开宗明义，直指《了凡四训》中的「佛教偏见」，且看他如何言道：[1]

> 所谓上报佛恩，则偏见也。……第十，爱惜物命，亦是恻隐之心，但未免为佛门所惑。

为何「未免为佛门所惑」？我在此引述《了凡四训》此处原文，让读者稍作比较，其实前此《了凡四训》引文的删削，亦缘于或此或彼的「佛教偏见」[2]

> 何谓爱惜物命？凡人之所以为人者，惟此恻隐之心而已；求仁者求此，积德者积此。周礼，「孟春之月，牺牲毋用牝。」孟子谓君子远庖厨，所以全吾恻隐之心也。故前辈有四不食之戒，谓闻杀不食，见杀不食，自养者不食，专为我杀者不食。学者未能断肉，且当从此戒之。渐渐增进，慈心愈长，不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命。求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆杀彼以自活。故暴殄之孽，当与杀生等。至于手所误伤，足所误践者，不知其几，皆当委曲防之。古诗云：「爱鼠常留饭，怜蛾不点灯。」何其仁也！

此段的「佛教偏见」，当然是「戒杀生」这个明清耶稣会士多翻辩驳的话题了。韩霖既批佛，又引用充满佛教元素的《了凡四训》，原因何在？他自辩谓「耳中有玉石兼收，珠砾相混者，僭为汰之。」[3] 对韩霖来说，这种态度，或许既可免于自绝于如《了凡四训》这类影响普罗大众甚巨的善书作品，又可「入室操戈」，引述及部分给予肯定之余再作批驳，如此亦不失其为天主教教徒身分的反佛立场。

---

[1]《铎书》，100a〔836〕。

[2] 袁了凡作，黄智海演：《了凡四训白话解释》（台北：众生文化，1995），241。

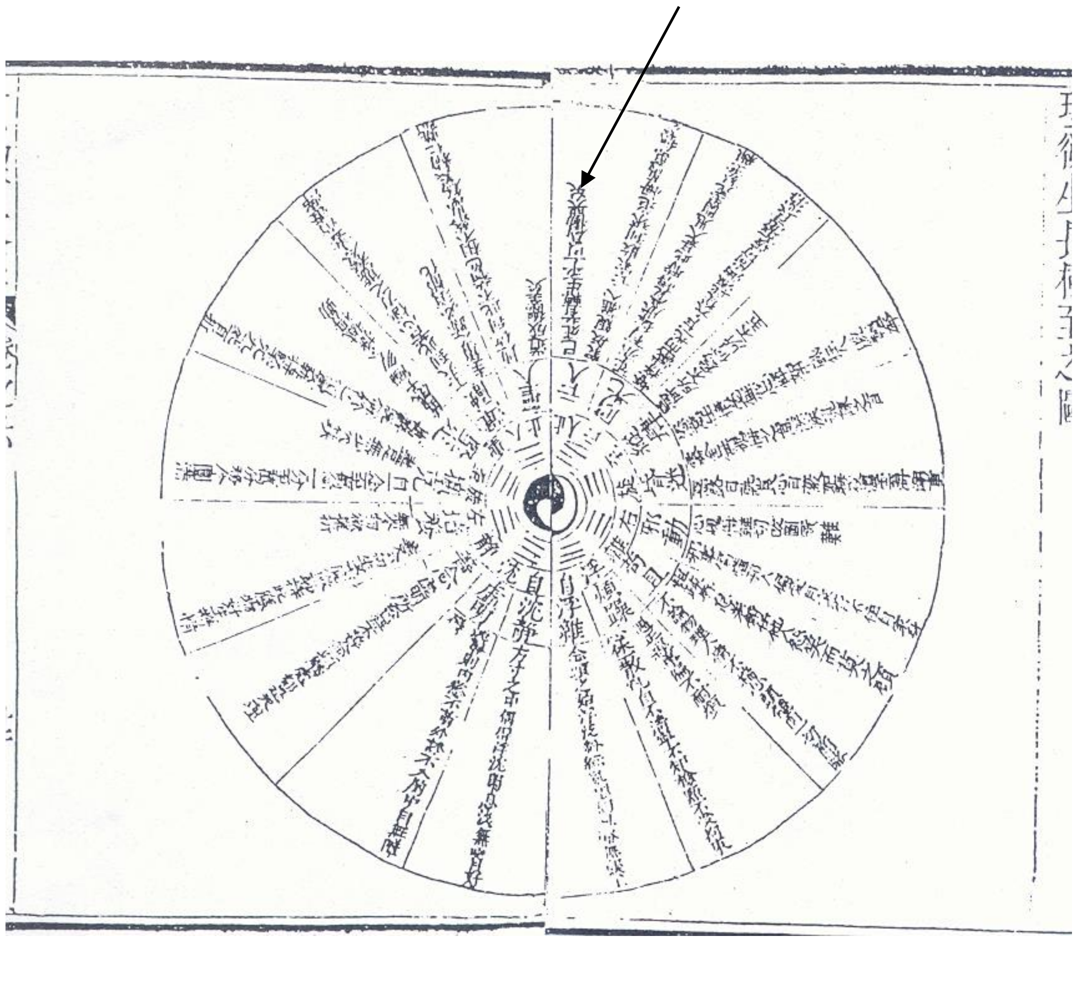
[3]《铎书》，100a〔836〕。

佛教另一主题常被明末耶稣会士及信徒所纠弹者，是其轮回教义。利玛窦认为此教义乃佛教从古希腊哲学家「闭他卧剌」（Pythagoras）中窃取过来，用以迷惑众生。[1] 韩霖在《铎书》中亦有对之直接批评，如：[2]

> 自轮回之说中于人心，人至不敢杀禽兽，而反敢于杀人。甚矣！邪说之害人也。或乃谓形既朽灭，神亦飘散，人与禽兽何以别乎？

> 或疑视天梦梦，人世祸福，间或倒置，不知惟其倒置，所以必有身后之报也。不然，君子之戒慎恐惧者何故？彼小人纵肆，惟误认死后无知与轮回谬说耳，如近日流寇徧地，彼以为且顾目前，即锋刃交颈，死则已矣，或妄想转生，使其知地狱无限之苦，各有差等，罪重刑亦重，未必纵横至斯极也。

基于反佛反轮回的立场，韩霖于直引吕坤「理欲生长极至之图」的图内文字时，引至最末，亦把原图文字最后一句「已死者转生乎，可为痛哭矣」削去了。[3]



四，结语

韩霖借阐释明太祖六谕来传播天主教思想，是颇为明显的。虽然每一谕的衍绎都充斥着大量中国典籍的引文与例子，但若把《铎书》中提及的天主教课题罗列出来，仍颇为可观。《铎书》提及的天主教课题有天堂、地狱、审判、死候当备（ars moriendi）、悔改、三雠、五司、四情、天神人类禽兽三品、生魂觉魂灵魂三品、神鬼位阶、罪宗七端、克罪七德、形神哀矜、等等。其中当然亦因为透过转述耶稣会士的著作，引述了数节圣经经文，包括：

> 凡右手施，勿令左手知〔，甚言施恩之不宜自炫也〕。[1]
>
> 凡施与者，如积财而置之天上，盗不窃，虫不啮，永久不坏。[2]
>
> 有人掌尔右颊，则以左颊转而待之〔，有欲告尔于官，夺尔一物，则以二物倍与之〕。[3]
>
> 〔淫者，听智言则厌废之，〕犹以珍宝置豕前，弗顾也。[4]

除了圣经经文的间接转述外，就连天主教某「圣人」的祷文，也被用来替明太祖说教：[5]

> 有圣人为雠祷天之文曰：看顾难为我者，荣福笑侮我者，保存谋害我者，误我事者，赐他顺利，坏我物者，赐他财物，说我是非，扬我过失者，赐他高名令闻。

---

[1]《铎书》，26a〔688〕。另参马窦福音 6：3。

[2]《铎书》，26b-27a〔689-690〕。另参马窦福音 6：19-20。

[3]《铎书》，34b〔705〕。另参马窦福音 5：39-40；路加福音 6：27-28。

[4]《铎书》，45a〔726〕。另参马窦福音 7：6。

[5]《铎书》，35a〔706〕。按，我暂未能查出这篇祷文属于那一位西方天主教圣人。

当然，中国儒家传统中「圣经」与「圣人」的用词极为普遍，一般晚明读者不易察觉此处所指乃西方基督教之「圣经」与「圣人」。事实上，这样一方面可免却「以夷变夏」此种传统儒家正统的指控，另亦可显示出韩霖「圣经」「圣人」无分中外的普世立场。

然而，众多天主教课题中，最重要者，还是「敬天爱人」。晚明耶稣会士及信徒一方面强调「东海西海，心同理同」的象山格言，另方面在中西观念价值上又游走于同与异之间，最好例子当然是天、天主及上帝这些观念的互释。韩霖《铎书》，的确是以敬「天」为六谕之本原及本体，无论是在任何一谕的衍绎中，我们都见到所有训谕的践行都必须要以敬天为先。这「天」当然是天主教的天主，但单从文中其实不容易确定。韩霖将「敬天爱人」之义如此阐述：[1]

> 天子以至于庶人，皆以敬天为第一事，盖天既生人，即付以性，与禽兽不同，曰：生时至死后，皆天造成，培养管辖之，时刻不离，有求斯应，善有永赏，恶有永罚，总是爱人之意，所以吾人第一要敬天，敬者尊无二上之谓，凡神圣无可与之比者。因敬天而及于爱人。

这里的「永赏」与「永罚」之语，实已透露出韩霖所言的「天」，乃天主教所崇拜，于太初创世及于末世审判的唯一天主矣。

另外，韩霖将「敬天爱人」一语附于太祖口中，称此为「高皇帝的敬天爱人之旨」，就更具含混性与颠覆性了。此等做法大有将明代开基皇帝收编入天主教弘教之列的意思。「敬天爱人」当然可以作为历代帝王祭天敬祖、仁爱百姓之意，但对韩霖、徐光启、王征、杨廷筠一类的奉教士人而言，无论是以

[1]《铎书》，2a〔640〕。

「事天爱人」、「畏天爱人」，还是「敬天爱人」等方式表述，意思都是出于福音书耶稣的大诫命：「爱天主，又要爱人如己」（窦 22:37-40）。请引《辩学遗牍》，以见中国天主教「敬天」之真义：[1]

> 夫教人敬天者，是教人敬天主以为主也。以为主者，以为能生天地万物，生我养我教我，赏罚我，祸福我，因而爱焉、信焉、望焉，终身由是焉。是之谓以为主也。

最后，且看《铎书》末韩霖如何将太祖六谕放于敬天之学之下：[2]

> 余尚有《敬天解》一篇，详言天学，愿就正于海内魁梧长者。已前所言，犹第二义也。

很明显，第二义者，明太祖圣谕六言；第一义者，敬天之学是也。

韩霖《铎书》虽然带有明显的天主教元素，但却并非一本纯然辩教释教的作品；虽然以演绎明太祖圣谕六言为结构主轴，但所论却极为丰富庞杂，并非只是单单为儒学正统或帝制皇权张目。身为天主教徒的韩霖，参与官方主办的地方教化活动，目的有二：一是欲借儒家及官方的教化管道之便，宣扬天主教信仰；二是把天主教信仰之伦理教导，纳入地方教化的教材，以达正人心化风俗之用，并藉此辅助晚明地方社会道德秩序的重建。天主教的证道与儒家思想的教化，在韩霖的《铎书》中变成一而二、二而一的双向活动。若从明末天主教信徒的角度看，韩霖参与这些本土地方教化施善活动，对其个人的意义其实甚大，可说是他们欲就双重身分张力之间的协商，以及维系「人格整全性」（personal integrity）上所作出的努力。身为儒家知识人，「以天下为己任」自是最基本的信仰，无论是以「得君行道」还是以「觉民行道」的方式来践行，都是欲变「天下无道」为「天下有道」（余英时语）；身为天主教教徒，则以

[1] 收入朱维铮主编：《利玛窦中文着译集》，665。

[2] 《铎书》，113b〔862〕。

跟随基督，奉行教理，弘扬圣教为委身的终极目标，无论是以公开的方式宣认信仰，还是在生活的践履中体现基督精神。如此，中国天主教教徒参与地方施善教化活动，便是践行儒家知识人的身分与责任，并能以此与其他教外儒家士人寻得认同；而在这些活动当中注入天主教元素，则是他们身为信徒的弘教责任，「活出」信仰的见证。

附：《维风说》的中西互释

《维风说》一文，我们知道应是在《铎书》撰作之前韩霖独立印行的作品，主要理由有三：一）方志数据将《维风说》与《铎书》并列独立存目，视为二作；二）《铎书》文体乃属「演圣谕书」，故其结构应只依序演绎明太祖圣谕六言，但韩霖却不惜有违体例，既不将《维风说》放于文末，作为附录，反而将之加插入第四言「教训子孙」及第五言「各安生理」之间，可见他对是篇的重视，另一方面亦代表他认为《维风说》在《铎书》印行时仍有适切时代的意义；三），《铎书》「教训子孙」条曾提及是篇，有如下记载：「夫礼曰：男女有别，然后父子亲，父子亲然后义生……然后万物安。无别无义，禽兽之道也。别嫌明微，余曾有《维风说》焉。」[1]

短短六百多字的《维风说》一文，所要维护的风俗是什么？韩霖云：[2]

> 末世陋风，妇女行路，男子相聚而观之，衣冠之族恬不为怪。……故男女之别，先戒其目。请革相聚而观之陋风，以避瓜田李下之嫌。

[1]《铎书》，54a〔744〕。

[2]《铎书》，64b, 65b-66a〔765, 767-768〕。

「妇女行路，男子相聚而观」对韩霖或传统儒家伦理观来说，所代表的问题当然是一个有关男女之别上的「礼」之事宜。「正风俗、别男女」正是《维风说》一文的宗旨。而绛州似乎除了奢靡的问题外，对韩霖而言还有男女相混而失礼的问题。当然，奢靡之风、男女风化之事，或许同样不独见于晚明绛州，而是明末山西，甚至是当时整体中国社会共有的社会道德问题与现象。

我觉得韩霖自以《维风说》一文为得意之作，才不避违逆体例，锐意收入《铎书》之中。事实上，这篇短文的确独特，我认为当中的论述方式有一定的代表性，且可视为《铎书》撰写背后的论述逻辑。《维风说》开首便以「造物主造物，分上下三品」开论，「三品」者何？上品天神、中品曰人、下品禽兽是也。继而将这「三品」放在「欲念」的课题上分解：[1]

> 天神无欲，人与禽兽皆有欲。然人能制欲，禽兽为欲制。无欲，故无配偶；制欲，故无乱偶；惟为欲制，遂至无定偶。兹三品所繇分也。是以圣人立教，于五伦中曰：夫妇有别，盖欲人近于天神，远于禽兽也。

「三品」者，天主教之观念；「五伦者」，孔门之规矩也。韩霖将两者放在一起互释，但未免有论述跳跃之嫌。事关儒门「夫妇有别」绝不代表「无欲」，而天神无欲无配偶之境界更是与儒家「无后为大」之说相矛盾，故守「夫妇有别」之伦，至多达至「无乱偶」的制欲层次，所以此中「近于天神」的「近」字非常重要。既然已点出以「近天神，远禽兽」为处理欲念的目标，则这方面的具体修身践行应从何入手？首先必须面对「为人害者」之「三仇（讎）」。「三仇」即魔鬼、肉身与风俗。而当中则以肉身之五司中的「目司」，为修身之起点，原因是：「外之感诱，惟目司最速，故圣人论克己，首曰非礼勿视。」[2] 在此韩霖便提出上言绛州「妇女行路，男子相聚而观」这一

---

[1] 同上，64a〔764〕。

[2] 同上，64b〔765〕。

现象，即「目司」之不修，于非礼之事毫不顾忌。「非礼勿视」又与「三品」之说连在一起互释：[1]

> 妇女行路，男子相聚而观之，衣冠之族恬不为怪。噫！此与禽兽何远也，既同里闾，半是姻党，聚观何为？纵非禽兽之行，亦禽兽之心矣。

随后韩霖大引例子，如男女不杂坐、不同巾、不亲授、嫂叔不通问，甚至内外不共井，七岁男女不同席等等，以显古人在男女之别上制礼之严，又引时人「吕新吾先生曰：男女远别，虽父女、母子、兄妹、弟姊，亦有别嫌明微之礼，此深于礼者也」之语[2] 再证。最后，韩霖再回到「目司」与非礼勿视的问题，以中西两则「典范」故事，述说守礼自有福报。一则为汉武帝时，「夷狄」金日磾因「不窃视」皇帝身旁的后宫佳丽，而后获重任。金日磾为中国史上著名知礼外国人，徐光启《辩学章疏》亦借金日磾为例，力证耶稣会士东来有「补益王化」之用，故朝廷不应以来者远近为嫌：[3]

> 盖彼西洋临近三十余国，奉行此教〔按，天主教〕，千数百年，以至于今，大小相恤，上下相安，……。此等教化风俗，虽诸陪臣〔按，即耶稣会士〕自言，然臣审其议论，察其图书，参互考稽，悉皆不妄。臣闻繇余、西戎之旧臣，佐秦兴霸；金日磾，西域之世子，为汉名卿。苟利于国，远近何论焉？

---

[1] 同上。

[2] 语出吕坤《呻吟语》卷一「伦理」，收入《四库全书存目丛书》（台南县柳营乡：庄严文化事业有限公司，1996-2001），子 13。

[3] 除光启：《辩学章疏》，收入王重民编：《除光启集》（北京：中华书局，1963），432-433。

金日磾既为外国人而有益于中国，西来会士又何尝不是？故此他们所论所说，中国人亦应不嫌远近。韩霖紧接着便引一则西方「典范」故事，再证「非礼勿视」的福报：[1]

> 西国王德默，有两臣，未知其心，令传语其后宫，其一还，王问曰：「尔视后何若？」对曰：「倾城倾国，绝世独立」；其一还，王问如何，对曰：「王命臣传语，弗命视也，但闻其言温惠耳」。王大喜，厚赏任用之。谓先一臣曰：「汝目不贞，汝心亦尔」，遽遣之。

此则「典范」故事，韩霖所据是庞迪我《七克》卷六。[2] 《七克》卷六「坊淫」，系论罪宗七端（seven deadly sins）第六罪「迷色」（luxuria）。「坊淫」者何？庞君谓：「淫如水溢，以贞坊之，作坊淫」。比对《七克》所引与韩霖之述，后者只有数字之别而已。这则故事，若以中世纪修辞学视之，应属古典型「世说」（Chreia）式典范故事（exemplum），然故事中的「西国王德默」，究竟是谁？查杜巴哈的《中世纪典范故事索引》（*Index Exemplorum*），[3] 知此故事曾收入十三世纪末成书的《罗马人事迹》（*Gesta Romanorum*），由于此书流传版本甚多，我见的本子未有收入。但据杜巴哈的描述，此则故事的情节与庞迪我及韩霖所引全同，惟所记国王，未见名字。据李奭学研究，古典世说式（轶事型）典范故事，常有张冠李戴的现象，事关此等故事重点在证道，内容旨意要紧，故事主人公真正属谁则为次要。而「主人公」的主要作用，是故事「权威」之加强，故常有把原主人公改成某名人贤王，或把流传已久却无主人公之故事，附上一位著名人士。[4] 在此，历史真实便退居为次，修辞效果才是主要关心。无论如何，德默是谁，还是有迹可寻的。只据高一志《励学古言》及《达道纪言》，便有如下数则故事的主人公，拼音与德

---

[1]《铎书》，65b〔767〕。

[2] 庞迪我：《七克》，卷 6，13a-b，收入李之藻编：《天学初函》，2：1025-1026。

[3] Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Akademia scientiarum fennica, 1969), #3278.

[4] 李奭学：《中国晚明与欧洲文学》，101。

默同：[1]

> 德默，古王，服叛城，军众强入夺掠，其间有名学之士，王所久闻，即宣而问曰：子之家资存邪？抑被军掠邪？贤者对曰：若我真资全存，即军众之强，势不能损；王喜而倍敬之。（《励学古言》）
>
> 或问于德默，审事何善，答曰：急于明而缓于断 （《达道纪言》）
>
> 或问于德抹氏，友之真者由何识，答曰，其遇难事不待请而至，其遇吉事非请弗至。（《达道纪言》）

查第一则故事最先出于普鲁塔克（Plutarch）的《名王名将嘉言录》，古王德默即马其顿国王 Demetrius Poliorcetes （337-283 BC），而当中的「贤者」即 Stilpo，「真资」即知识是也。[2] 后两则名言则可见于迪莪吉倪（Diogenes Laertius）的《名哲列传》，而这位德默即 Demetrius of Phalerum（德维催），乃雅典行政官，著述等身。[3] 虽然这两位德默的传记，均无记述庞韩所述的典范故事，但比较之下，碍于后一德默不是国王，而前一德默又重选贤与能，故此《七克》与《维风说》的德默，应是指谓马其顿国王德默了。

考据既毕，容我再论《维风说》一文。韩霖此文，可说是尽显中西证道之能事，当然，此种作法，仍以利玛窦为先驱。男女之别，固是孔门一向关心之伦理课题，但对天主教而言，又何尝不是？十诫第六诫「无行邪淫」便正是男

---

[1] 第一条见高一志：《励学古言》（BNF Chinois 3393），6a；第二及三条见高一志：《达道纪言》，收入吴相湘主编：《天主教东传文献三编》（台北：学生书局，1972），2：689，731。

[2] 普鲁塔克的《名王名将嘉言录》（*Sayings of Kings and Commanders*），我查阅的是网上版 http://www.attalus.org/old/sayings2.html。

[3] 迪莪吉倪《名哲列传》（*Lives of Eminent Philosophers*）中所记德维催事，我参考的是 Peter Stork, “Demetrius of Phalerum: The Sources, Text and Translation,” in Van Ophuijsen, Jan Max, Dorandi, Tiziano eds. *Demetrius of Phalerum Text, Translation & Discussion* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 1999), 132-143.

女之训戒，罪宗七端之「迷色」，当然亦与此紧密相连。欲念之克制，尤其是「目司」之修克，于孔门来说是「非礼勿视」之持守，人伦社会之「礼」的体现与恢复。但当韩霖加上三品三仇五司之天主教义理作为诠释框架，以无欲为天神上品之境，以被欲制而无定偶为禽兽之界来作衡定准绳，如此，孔门「非礼勿视」的克欲伦理便加上浓厚的宗教意味了。我认为《维风说》最末，才是韩霖心之所系：[1]远于禽兽，而近于天神，三仇莫能害之，岂惟追古风，行且望天国矣。人间礼教与天国永生，教化与证道，合而为一矣。

[1]《铎书》，66b〔768〕。

论基督教大学华人校长的“天职观”：以岭南大学钟荣光校长为例

孙清海

摘要：基督新教的“天职观”要求信徒以神圣感和使命感来履行上帝所赋予的职责。这一点在“基督教大学华人校长”这个特殊群体中得到了淋漓尽致的反映。岭南大学首任华人校长钟荣光先生一生有三大功绩：收回教育权、施行实业教育、海外募捐。但这其中交织着他如何处理自主办学与海外募捐、宗教教育与实业教育、爱国热情与个人信仰之间的关系，这也正是我们理解他的“天职观”的关键所在。

关键词：岭南大学，华人校长，天职观，钟荣光

“天职”（calling）一词，源于基督新教教义中的“呼召”或“呼唤”，指的是上帝授予信徒的职分。马克斯·韦伯在其名著《新教伦理与资本主义精神》曾这样解释到：“在‘天职’的概念里表达出了所有基督新教教派的中心教义，那就是….经营为神所喜悦的生活的唯一手段….是端赖切实履行各人生活岗位所带来的俗世义务” 。[1]换句话说，在信徒眼中，他们在尘世所从事的职业实际上就是上帝颁发的如何在尘世上生存的命令，是要信徒完成个人在现世里所拥有的与其角色和地位相适应的责任和义务。故此，天职观让信徒可以带着神圣感、使命感去从事世俗的工作，从而把自己的职业视为上帝所赋予的不可推卸的神圣天职。应该说，天职观对于每一个基督徒来说都是非常重要，因为他们坚信自己所从事的工作是上帝所赋予的，故要尽心尽意去做。但对于“基督教大学的校长”这个特殊的群体来说，他们的“天职观”又多了几重含义：一方面他们具有“大学校长”这个公职身份，所以他们要做好大学管理、学科建设、师资引进、校舍扩建以及资金筹款等这些校务、科研和行政的工作，

[1] 马克斯·韦伯著，《新教伦理与资本主义精神》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2010，第 54 页。

这是最基本的“天职”；另一方面，他们所管理的学校是“基督教大学”，或称“教会大学”，其办学主旨就是要传播基督教福音，培养教会人才，故此宗教教育是第一要务；此外还要兼顾其它实用科目的教育，于是如何处理宗教教育与实用教育的关系，这就关系到了一个大学校长在履行“天职”时候如何秉承教会大学的宗旨；最后，作为“基督教大学校长”，有很多人是自身是基督徒，而“基督徒”最大的“天职”就是承担其主耶稣所交托的“大使命”：“你们要去，使万民做我的门徒……”（太28：:19），即传播耶稣基督的福音（或称宣教）。本文拟以岭南大学首任华人基督徒校长钟荣光先生（1866-1942）为例，探讨其在收回教育权运动、兴办实业教育以及海外筹款这人生三大功绩中，如何正确处理自主办学与海外筹款，实业教育与宗教教育、爱国主义情感与个人信仰之间的关系，从而完满地践行自己的“天职观”。

一. 钟荣光与基督教

钟荣光（1866-1942）年，原名惺可，岭南大学第一任华人校长，后被誉为“岭南之父”。1866 年生于广东省香山县（今中山市），与孙中山同龄且同乡，故与孙中山一生交情笃厚。同时他也是我们著名的教育家，与北大校长蔡元培齐名，享有“北有蔡元培，南有钟荣光”的赞誉。钟荣光自小就天资聪慧，勤奋好学，17 岁即中秀才，师从于当时的岭南国学名家吴道镕举人，24 岁中副榜，在广州开设“大馆”授徒。28 岁（1894 年）中举人。当时已经在文坛颇有文气，擅长做八股文章，时常在当时颇为流行的刊物《课艺日新》、《文坛帜》上发表文章。然而，不久，甲午中日海战爆发，中方战败。钟有感于国家内外之忧患，不满时局，且自己报国无门，于是意志消沉。他的老友胡继贤在《我记忆中的钟荣光先生》中说，钟荣光中举后终日花天酒地、放浪形骸，嫖、赌、饮、吹，无所不会，做枪手、收赌规是他的生涯。[1]但 1896 年，加入孙中山所创立的“兴中会”却的确成为了他生命的转折点。从此洗心革面，浪子回头，开始了崭新的人生履历。有史料描绘他前后期的变化：“鼓吹反清，提倡剪发易 服，解放妇婢，破除迷信，学习外国语言文字，希图改革风俗，以致改革国家、社

[1] 李志光，《爱国教育家——岭南大学校长钟荣光》，见周肇基，倪根金主编，《农业历史论集》，江西人民出版社，2000，,第 433 页。

会、改革家庭、个人，言论激烈。”[1]还有资料说，他当时染上了吸食鸦片的恶习，但归信基督后，在教会的帮助下戒除了鸦片。[2]

这是一个典型的“浪子回头”的故事。常常会让人想起西方基督教的巨擘奥古斯丁的年轻时代，此时的钟荣光似乎就是青年奥古斯丁的翻版。虽然钟荣光并没有奥氏“花园光照”的属灵经历，我们也没有更多资料去了解此时的钟荣光的心理或信仰状况，但是有两个史实是我们不可忽视的：第一，孙中山创立的“兴中会”，其成员有一部分人是基督徒，比如孙中山、郑士良、陆皓东、陈少白、区凤墀等，他们大都受过良好的教育，在组织活动中处于领导和骨干的地位。[3]特别是，1895 年，香港兴中会总会在成立之时，“凡入会者，……举右手向天宣誓：“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府，倘有二心，神明鉴察”[4]，其中的神明就是指基督教的上帝，因为这次香港兴中会最初参加的人，基督徒占大多数，较檀香山的更高。依照这样的说法，钟荣光在不久之后即加入兴中会，而后又跟孙中山等基督徒建立起了一生伟大的“革命友谊”，我们完全可以推断，此时的钟荣光显然已经接触到了基督教，或者开始受基督教的影响。第二，1899 年，钟荣光受洗归信基督，深信“耶稣基督乃世之光”，于是，改名荣光，是为世界之光以荣耀基督之意。一个人改名字是一件很重大的事情，因为这个名字会伴随他一生，而“荣光”这个名字显然具有特殊的基督教意味，也表明钟荣光已经清楚地意识到自己活在尘世上的目的，也就是他的“天职”，就是完成上帝所赋予他的职业：办好教会大学。于是受洗不久，他就入职格致书院，任汉文总教习，从此就与岭南大学结缘。

二. 钟荣光的三大功绩

从 1899 年到 1942 年，钟荣光的下半生都奉献给了岭南大学。纵观他对岭南大学的贡献，笔者认为，其最大功绩有三点：第一，从美国教会手里收回岭

[1] 韦景星，《钟荣光校长简史》，岭南大学广州校友会，2000-2001. 参见中山大学岭南学院网站 http://www.lingnan.net/lnrj/lnsh/lrxz/zhong2.htm。
[2] 郑翰君，张惠萍，《钟荣光与岭南大学的华侨募捐活动》，载于《兰台世界》，2012 年 12 月。
[3] 王忠欣，《孙中山与基督教》，载于《孙中山与中华民族崛起》国际学术研讨会论文集，2006，第 220 页。
[4] 冯自由，《兴中会组织史》，载于《革命逸史》第四辑，北京：新星出版社，2011，第 9 页。

大的教育权，第二全面扩展岭大的学科建设；第三，为岭大全球募捐。

1. 收回教育权，淡化学校宗教色彩

首先，我们来看“收回教育自主权”发生的背景。岭南大学是本着基督精神立校的，以宣教为自己的使命。这在建校之初的外国传教士身上体现的淋漓尽致。本来由于教会学校拥有自己独立的办学权，完全独立于中国的教育体制之外，故与中国教育界关系较为疏远，且隐含着某种竞争和对立。然而，随着一战的结束，中国面临不公正待遇，于是国内的局势也开始风云突变。“五四运动”更是民族积怨的大爆发。斗争的矛头直接指向了与外国势力有着千丝万缕的教会学校。民族主义情绪，加上教育主权，问题就变得很严重了：外国人在中国的土地上开办学校，教育的对象是中国的青年人，但是教育主权却不归属于政府，而且教会学校开展的是宗教教育，蔑视国文教育，培养国人媚外的习性，而且其教育规模还在不断地扩大，发展极为迅速，这不简直就是帝国主义的文化侵略吗？就岭南大学的实际情况而言，它在 1888 年开办前，便先在纽约州注册；及至 1917 年该校正式升格为大学时，再向纽约大学评议会(Regents)提出申请批准颁授学位。这种做法的目的是为了使学校取得国际上被认可的地位，以方便学生将来出洋升学。但问题是，传教学校的校董会在外国、校长是外国人、学制是外国的，连学校也在外国注册，那它不仅是外国人在华开设的学校，从法理上看简直就是在华的外国学校了。于是，教会大学的最严重的“罪名”就集中在了这三点之上：教育权归属外国势力、宗教教育对青年人的洗脑，灌输崇洋媚外数典忘祖的思想。这使得国人普遍深信“基督教由教会而学校，而医院，而青年会，而社会服务团，而童子军，而平民教育，日益遮掩其布教面目，日益深入社会，迷惑无量青年。”[1]而解决这一切的关键就在于第一条：收回教育权即可。1922 年爆发的“非基运动”最终成为了“骆驼身上的最后一根稻草”，形势的发展使得教会学校开始承受越来越大的压力，于是“收回教育权”成为了不可逆转的潮流。

面对复杂多变的形势，钟荣光有着自己敏锐的观察力和预见性。第一，外国捐款会随时中断。自从他刚被聘入岭南大学监督（1917），即在 “一战”期

[1] 〈中国的反基督教运动〉，《三十年来基督教思潮》，广东省档案馆，档号：92/1/238。

间，由于西方国家忙于战争，使得靠外国捐款才能得以运转的岭南大学就已经“捉襟见肘”了。故此他曾经说过：“中国的教育并不发达，不能不借助国外力量办学，但一味依赖，终非长久之计，应把握时机收回自办。”第二，更为重要的是，作为中国人，他能直接体会到国人“排外”的民族主义情绪的实质，而且也深深感受到这种情绪对教会学校的冲击和压力。故他提出教育有收回自办的必要，并认为，与其说是“收归中国人自办”，到不如说是“承担教育的责任”。[1]随着形势的发展，他意识到，收回教育权乃是大势所趋，而且更为重要的是，可以顺应当时日益高涨的民族主义情绪。

而且，他的这一主张也成为他海外募捐之所以成功的一大“法宝”。由此，我们就不难理解他在海外筹款时，为什么反复提到“兴办学校，实为现在救乡救国之事”，“岭南为中西合办，但靠人终非久计，应当尽量发达，以得将来接收华人自办。”以及，“中国教育何以免外人管辖？外国政府及教会在中国所办学校，如与国际条约无背，不容易收归吾人自办，吾政府但按教育部章取缔之足矣”。[2]他的这些主张顺应了国人，尤其是海外华侨的民族主义情绪，激发了其爱国热情。而且，他对于收回教育权也有自己独特的思路，认为，应该分三个阶段进行：“其过程可分为三期，第一期，国人参与校务；第二期，国人应担负一定管理职责，筹措一部分经费；第三期，主权收归国人。”[3]而且，对收回岭南学校的具体步骤，他认为，收回岭南之第一步，即今岭南农科大学，再进而收回岭南之教育科、商科，更进而收回岭南全校。功夫不负有心人。1926 年，岭南大学终于从美国纽约董事局手中收回中国人自办，也是第一个从外国教会中“收回教育权”的教会大学。1927 年，由清一色的中国人组成的岭南大学校董会正式成立，选举钟荣光为校长。3月，校董会遵照当时的国民政府教育行政委员会公布的《私立学校校董会设立规程》，呈请广东省教育厅转呈国民政府教育行政委员会核实，随后成功立案。[4]

---

[1] 曾昭森，《岭南大学钟荣光先生行传》，岭南大学同学会编，《钟荣光先生传》（第四版），2003 年 11 月岭南大学广州校友会印行。

[2] 钟荣光，《在美芝城青年会演说词》，《南大与华侨》第二卷，第一号。《致少年报主笔书》，《南大与华侨》第二卷，第三号。

[3] 高冠天：《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》，岭南大学出版社委员会，1927 年，第 7 页。

[4] 对于这一部分历史的梳理，可以参见陈国钦、袁征著，《瞬逝的辉煌——岭南大学六十四年》，广东人民出版社，2008.

然而，岭南大学虽然收回了教育权，但是钟荣光却要面对诸多的问题：其一，是教会接下来的办学宗旨是不是要改变。钟荣光是基督徒，他改名字为“荣光”也显示出了他的信仰的虔诚度，有资料表明他经常读经，尤其是遇到困难的时候，经常“向基督祈祷”[1]。然而，岭南大学建校之初就是要传播基督福音，培养教会人才。但现在收回了教育权，自己当了校长，这个宗旨是不是就要改变呢？在这个问题上，他与美国传教士香雅各的“矛盾”正反映出了这一点。香雅各是美国传教士兼岭南第二任校董香便文（Benjamin Henry）的儿子，先后在广东培英学校和广州协和神学院教书近 10 年，精通汉语和广东话，善于国人交往。后来与 1919 年进入岭南大学，先任执行秘书，不久就升任副校长。在收回教育权之前，学校的管理实权，其实一直操纵在美国人香雅各手里。[2]所以，钟荣光与香雅各之间素有摩擦。根据黄素莲女士的回忆，他们之间的矛盾在扩办农学院、聘请教授等诸多方面，“总之，他是处处作梗，使钟荣光的主张不能实现。钟荣光本来已尽最大容忍，但遭受香的阻挠太多，有时回到家里，也流露出做岭大校长徒有其名而无实权的感慨。”[3] 而根据后来岭大校长陈序经的说法，“钟荣光和美国人之间早就有矛盾，有磨擦，一九二六年收回教育权以后，钟荣光当了岭南的校长，磨擦进一步表面化了。最尖锐的时期是一九二七年。”, 而且，“钟荣光和美国人之间的主要矛盾是：香雅各性格粗暴，他是在广州出生的，广州话说得很好，他背着钟荣光讲到钟夫人钟芬庭，甚至用广州俚语骂她。一九四四到一九四五年间，我在耶鲁大学时，那段期间和香雅各见过几次面，谈过岭南的事情。我所得到的印象是：香雅各根本不懂得办教育，他甚至连美国教育也并不了解。如果说他脑子里有什么办大学的计划，是一个教育家，这是对他估计过高了。”[4] 钟荣光和香雅各之间的矛盾，原因是多方面的，表面上看来是为了争夺学校管理实权，但更深层次说，是二人的办学理念的冲突。香作为美国传教士，秉承其父亲的遗愿，仍然要坚持传教为宗旨，可以说他是一个“理想主义者”，而钟则清楚地看到，在中国民族情绪日益高涨的情况下，学校的办学方向应该转向实用为主，故他算是一个“现实

[1]黄素莲，《钟荣光在岭大的点滴》，载于广州市政协学习和文史资料委员会编，《广州文史资料存稿选编》（第 7 辑・文化教育），中国文史出版社，2008 年。
[2] 同上。
[3] 同上。
[4]陈序经，《有关钟荣光校长的几点回忆》，政协广州市委员会文史资料研究委员会编，《珠江艺苑》，广东人民出版社，1985

主义者”。最终现实战胜理想，在 1927 年收回教育权之后，香雅各明确表示他支持岭大由国人自办。“他说:他一生中最高兴的一天是中国决定对自己境内的学校加以管理。他表示将尽力使岭南向中国政府注册，而且随时准备辞去校长职务以便使中国人能担任此职。”[1]虽然，我们没有资料表明香雅各是不是为了保住自己的职位，主动或被迫说的这些话，但此时钟荣光当上了校长，具有学校管理实权，于是他可以直接了当地说：我是校长，我说了算。于是，在钟的倡导下，岭大的宗教色彩逐步淡化，而转向了实业教育。

2. 兴办实业教育，兼顾宗教教育

这里还需要交代一个背景，那就是广东国民政府的《私立学校校规》。1926 年广东国民政府正式设立教育行政委员会，公布了《私立学校规程》，要求“私立学校须受教育行政机关之监督及指导，不得以外国人为校长，不得以宗教科目为必修科，不得在课内作宗教宣传或强迫学生参加宗教仪式。”那么，作为一个宗教色彩鲜明的学校，如果仍然旗帜鲜明地说自己的办学宗旨就是为了宣扬基督精神，这无异于鸡蛋碰石头。这时候我们就可以看出钟荣光作为教育家和管理者高瞻远瞩的战略眼光了：他一方面积极宣传岭大办学要学以致用，以实用为主，尽量淡化人们对岭大“宗教”精神的排斥感，另一方面是要坚持宗教信仰自由政策，尽可能地保存岭大所秉承的宗教精神。于是他的办学目的自然就是实用为主、宗教为辅了：“欲以世界实用之科学，造成中国领袖之人才，加以几分基督牺牲为人之精神，使学成不至自私自利，出则为社会国家尽力，入则负起岭南母校之责任。”[2]而他在就任新校董会兼校长时候讲到“接收后之方针：（一）最低限度要维持现在之成绩；（二）保存基督教牺牲服务精神；（三）一切科学注重实用；（四）实行学生工读制度；（五）施行农村教育，以加慧农民。”钟做出这样讲话，应该说是应对当时时局最佳的方案，正如他在同样的讲稿中所指出的“接收本校的原因”是“（一）尊重本国政府教

[1]岭南大学广州校友会，《岭南大学校长·香雅各博士》， 2000-2001. 参见中山大学岭南学院网站 http://www.lingnan.net/lnrj/lnsh/lrxz/xiang.htm

[2] 高冠天：《岭南大学接回国人自办之经过及发展计划》，广州岭南大学出版委员会 1928 年版，第 23 页。

育法令；（二）顺应中国民族运动潮流”[1]

在当时的时局之下，钟荣光审时度势，坚持推行实业教育，认为教育的目的就是学以致用，服务于社会。故此他先后开设了农学院、工学院和医院学，的确为岭大的发展做出了巨大贡献。首先，他清楚地看到中国是以农立国的国家，农业是根本，民以食为天。但是，中国农业技术却远远落后，人才奇缺。加上战争、内乱等各种因素，粮食尚不够国人自食其用。故他决心设立岭南农科大学，以培养农业人才。早在 1916 年，他当副校长期间，他就力主开设农业部，后来又购地开设农牧科，随后 1920 年又正式成立了农学院。1921 年，钟荣光向广东省政府申请成立岭南农科大学。这是中国南方第一所培养高级农业科技专门人才的学校。其次，他创立了工学院。钟荣光在这件事上走了“上层”路线。凭着跟孙中山的良好关系，他直接找到了时任铁道部长的孙科，并通过其搞到了一大笔款筹办工学院。[2]工学院最初仅有一个土木系，学生仅有几个人，但后来逐步发展起来，并先后在上海、香港等地设立分校，由宋庆龄担任上海岭南分校校董。工学院所聘师资均为当时交通界名宿，所设科目也以电工、热力、桥梁等实用科目为主。学生虽不多，但毕业后即被重用。[3]之后，钟荣光又创办了医学院。1930 年，岭南大学接收了长堤外国教会创办的博济医院，为纪念孙中山，他积极筹办了孙逸仙博士纪念医学院。1935 年，这个计划终于实现，南京政府拨款 50 万元，批准建院。从此，这样经过十多年的苦心经营，岭南大学终于发展成为具有文理学院，商学院，农学院，工学院和医学院的多学科综合性大学，成为中国南方最重要的人才培养基地。

但是，钟荣光毕竟还是一个基督徒。根据基督教教义，人活着的目的就是要荣神益人。如果说，办实业教育是为了“益人”的话，那么，如何才能“荣神”呢？这就涉及到他对岭南大学宗教教育的定位了。他深知宗教教育是岭大的灵魂。而且，他也明白，基督教之所以会造成国人的排斥，不是基督教的错，而是对不平等条约条约造成的。他在 1926 年 6 月刚从国外回来的一次讲话中就明确提出来：“实非因基督教，而因西人夹不平等条约而来。”

---

1 《在岭南大学新旧校董交接典礼上的演说词》，《南大与华侨》第六卷，第一号。

2 冯秉铨，《关于岭南大学工学院的一些回忆》，载于政协广东省委员会文史资料料研究委员会编，《广东文史资料第 10 辑》，1963.

3 蒋超，《岭南大学华人校长研究》，暨南大学，2010.

有资料记载，钟荣光曾经教育学生说："正是基督教的精神，基督教是注重精神灵魂的生长，苟失此种精神，便不单是灵魂不得救，不能做大事，就算是个人的生活，也不能解决，尚还说到救国，救世界去吗？"[1]但当时国民政府禁止在私立学校进行宗教教育的政策出台后，于是他采取了"灵巧像蛇，驯良如鸽子"的办学措施。一方面，他提倡宗教信仰自由政策。事实上，在他当岭大监察（副校长）时，他就做出这一主张，学校里既有基督徒牧师，也有天主教神父。不强求教师、学生入基督教，大多数教师和学生也是不信教的，与一般的教会学校不同。他还采取了类似于"天下大同"的政策。比如，根据相关资料记载，他曾经说过："凡所有宗教大旨，不外爱与真而已。""凡是圆颅方趾，都是天父儿女，亦即天下一家的大同主义。"他曾撰写对联说："孔佛耶回，有教无类；亚欧非美，天下一家。"他提出的岭南校训："今之学者为人。"亦与基督教的"非以役人，乃役与人"相类通。[2] 而且对于教职员工的聘任，他也坚持"兼容并包"的政策。他说"本大学是基督教的、国际的，已如上述，故乐意接受外国教育与学术团体之热诚扶助，英之伦敦会，循道会，美之长老会，同寅会，现均资送有教授或医师为其代表，长年驻校，担任义务。日本去年曾一度派茂雄博士来校演讲数星期，此外，无论何国人士，凡抱世界学才之宏愿，认本大学可与合作者均所欢迎。"[3] 另一方面，他又尽可能地在自己的能力和权限（包括晚年声望）允许的范围内，尽可能地做一些基督徒应尽的责任。这体现在几个方面：第一，他在进入岭南大学不久，（即 1902 年）创立了基督教"谈道会"，1905 年改名为广州基督教青年会，并且担任会长。广州基督教青年会是世界基督教青年会的分支，其主要宗旨是在学生中传播基督教福音。第二，他在主政岭大之后，曾经力主与广州协和神学校的合并工作。广东基督教高等协和神道学院（即现在的广州协和神学院），成立于 1913 年。其最初规模很小，发展很受障碍。由于岭南大学和协和神学校都与美国差会有着千丝万缕的联系，且岭大的监督香雅各曾经任教与协和，而协和校长龚约翰夫妇也曾经是岭大教授。故此，1918 年两校曾经签订了合作协议，互认课程和

[1]钟荣光：《以基督教精神应对社会环境》，《岭大青年》，第八十卷，第二十七期。1930.5.26.
[2]广州市政协文史资料委员会编，《广州文史资料，第 52 辑，羊城杏坛忆旧》，广东人民出版社，1998.第 200 页。
[3]政协广东省中山市委员会文史委员会编，《中山文史，第四五六辑合刊》，广东省中山市政协文史组，1984.第 328 页。

成绩，学生可以互选课程。后来到 1929 年，协和神学迁出原校址白鹤洞，并入岭南大学校园内，作为“岭南大学之一院”，但保留其独立的组织、财政和行政权，（这种情况一直持续到抗战之后。）1926 年国民政府立案禁止学校以宗教科目为必修课，协和神学院实际上已经没有权利在教育部登记注册，而 1929 年以低调的姿态并入岭大之后，却可以得以继续进行其神学教育。可以说，岭大为其撑起了一个“保护伞”，而这其中显然钟荣光功不可没。第三，在钟荣光晚年，曾经力主把把梁发墓迁回到岭南校园里面，而且生前曾有遗愿，要求死后葬于梁发坟墓之旁，与之结伴为邻。陈序经校长在《有关钟荣光校长的几点回忆》曾经说到：“他对宗教很重视则是事实，他主张和神学院合作，甚至把梁发墓迁到岭南校园里面，想使岭南变成“基督教圣地”，以岭南来号召基督教人士。他这些做法，是否想使岭南成为宣传基督教的大本营，这一点还难作出判断。”[1] 钟为何如此尊重梁发？很显然与梁发的身份有关：他是近代新教第一位牧师。敬重这样一位近代中国基督教的“巨擘”，也从一个侧面显示出钟荣光内心深处的宗教情结。

3. 海外筹款：爱国与自律

然而，兵马未动粮草先行。无论扩展校舍，还是开展教务活动，没有资金，寸步难行。钟荣光之所以被称为“岭大之父”，并不仅仅是一种荣誉性的称呼，而是实实在在为岭大在各个时期的筹款都付出了艰苦的努力。从 1888 年到 1904 年，岭大建校之初，哈巴、香便文和尹士嘉等传教士主要从美国母会那里筹款，虽然数额并不是太大，但那时候学校规模小，学生少等，而教职员工的薪资也较少，甚至有义务性的教师，故花费开支并不是太大，“入大于出”。所以，“学校早期的筹款虽然没有达到预期的目标，但仍能以最初筹集的款项应付学校初创时期各项常费支出。”[2] 但 1904——1927 年，这时候是学校突飞猛进的发展时期，校舍、教学楼、学生宿舍、食堂、实验设备等都需要巨额资金。而这段时期正是一战前后，加上五四运动、非基运动和收回教育权等社会活动的

[1]陈序经，《有关钟荣光校长的几点回忆》，政协广州市委员会文史资料研究委员会编，《珠江艺苑》，广东人民出版社，1985.
[2] 徐天舒，《岭南大学经费研究》，暨南大学硕士论文， 2005。

影响，外国的资助常常入不敷出，学校多次面临资金周转困难。时势造英雄，这时候就显示出钟荣光卓越的交际和劝捐能力。他根据当时的形势，已经很清楚地看到，岭大如果要脱离与外国教会的联系，走国人自办的道路，那么，在经济上就不能受制于他人。故此，他在 1909 年，1914 年，1917 年，1924-1926 年等多次赴海外募捐筹款，足迹遍布全球。但他主要的筹款对象不是外国教会或宗教机构，而是华侨聚居的地方。事实证明，他的这一措施是极为成功的。原因是多方面的：第一，根据当时国弱受欺的时局和民族主义情绪的高涨，钟荣光打出了“爱国主义”这张王牌，极大地迎合了海外华侨心系中国的情感；第二，他在各地成立的“岭南共进会”（包括前身“岭南学校共进会”），作为常设的募捐机构，采取灵活多变的募捐方法，取得了良好效果，第三，岭南大学开办华侨子弟学校，动员华侨遣送子弟回国升学，同时鼓励侨生与家长的沟通交流，也为学校赢得了捐款。第四，更为打动华侨人心的是，他采取了认捐留名的纪念制度，也就是说，只要捐出一定数额的资金，那么，将来建起来的教学楼或实验楼宿舍楼就可以以捐款人命名、或者镶玉照，立铜像等。这也完全迎合了海外华侨叶落归根、“青史留名”的情感。

钟荣光一生虽然募捐数额过千万，但他自身却牢记《圣经》“人不能又侍奉主，又侍奉玛门（钱财）”的原则，所以，洁身自好，严于律己，生活简朴，从多位好友的回忆录中都能够体现出来他们对钟荣光个人魅力的敬仰： “钟先生才智过人，资格最深，办学成绩斐然！但只名闻于乡，不闻于国，殆亦只求集中，不事他骛之故。”[1]（孙科，孙中山之子）“钟师为人师表，事事以身作则，大的不用说了，就算邮票纸张文具等，也从不挪作私用，为岭南大学办公人员作出廉洁自爱，公私分明的好榜样。”[2]（廖奉灵）“钟荣光对于岭南的发展做了很多的工作，他在岭南的声誉、影响，在“岭南人”中，不是任何人能取而代之的。”[3]（陈序经） 这也体现出他作为一个基督徒为基督做光做盐的品格。

[1] 岭南大学同学会编，《钟荣光先生传》（第四版），2003 年 11 月，岭南大学广州校友会印行。
[2] 廖奉灵 ，《回忆钟荣光校长》，广州市政协文史资料研究委员会编，《广州文史资料选辑》（第 24 辑），1981. 12.
[3] 陈序经，《有关钟荣光校长的几点回忆》，政协广州市委员会文史资料研究委员会编，《珠江艺苑》，广东人民出版社，1985.

三、评价

钟荣光有多重身份，首先他是一个基督徒，任教于一所基督教大学，故他深明白教会大学的最高宗旨就是要传播基督福音；其次他是一个大学校长，致力于学校的教务、行政和校务的管理，而这一切需要不断地海外劝捐；第三他是一个中国人，深谙社会时局和中国民众的爱国热情和民族情绪；第四，他是一个现实主义者，深深明白中国历史的变革期中国民族实际上的需求。故他的“天职观”就是在中国风起云涌，民族情绪持续高涨，各种革命、运动频发的时期，如何以敏锐的眼光，审时度势，正确处理好作为校长的个人公职身份与作为基督徒的个人信仰身份之间的关系，在自己的职责、权限和能力的范围内，既能顺应时代的发展和民心所向，又能坚持自己的宗教立场。故在他一生的三大功绩中，他能较好地处理好自主办学与海外募捐、宗教教育与实业教育、爱国热情与个人信仰之间的关系，应该说比较出色地完成了作为一个教会大学校长的身份，作为一个基督徒的信仰身份和作为一个爱国者的公民身份三者的统一。

钟荣光有过很多日记和书稿，但由于战争年月不幸遗失。至今为人所津津乐道的，是他的一副自勉联：“三十年科举沉迷，自从知错悔改以来，革过命，无党勋，做过官，无政绩，留过学，无文凭，才力总后人，惟一事工，尽瘁岭南至死；两半球舟车习惯，但以任务完成为乐，不私财，有日用，不养子，有众徒，不求名，有记述，灵魂乃真我，几多磨炼，荣归基督永生。”我们认为，这幅对联既是钟荣光先生对自己一生的评价和总结，也是我们这些后人对其敬佩和爱戴的原因所在。

参考文献

广州市政协文史资料研究委员会编，《广州文史资料选辑》第 456 合辑，24,30,52 辑等，广州人民出版社。

陈国钦、袁征著，《瞬逝的辉煌——岭南大学六十四年》[M]，广东人民出版社，2008。

钟荣光：《以基督教精神应对社会环境》[J]，《岭大青年》，第八十卷，第二十七期。

钟荣光，《在美芝城青年会演说词》[J]，《南大与华侨》第二卷，第一号。《致少年报主笔书》，《南大与华侨》第二卷，第三号。

钟荣光，《信道自述》[J]，载于《中华基督教会年鉴》，中华续行委办会，1921.11

高冠天：《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》[J]，岭南大学出版社委员会，1927 年。

蒋超，《岭南大学华人校长研究》，暨南大学，2010。

徐天舒，《岭南大学经费研究》，暨南大学硕士论文， 2005。

岭南大学同学会编，《钟荣光先生传》（第四版）[M]，岭南大学广州校友会印行，2003 年 11 月。

冯自由，《兴中会组织史》[M]，载于《革命逸史》第四辑，北京：新星出版社，2011。

马克斯·韦伯著，《新教伦理与资本主义精神》[M]，康乐 简惠美译，广西师范大学出版社，2010。

The Chinese Principal's View of Calling in the University of Christianity

——A Case Study of Lingnan University and its Principal ZHONG Rongguang

SUN Qinghai

Abstract: The View of Calling in Christian protestant requires its disciples to fulfill his job with sense of holiness and mission. This is deeply reflected in a particular group—— Chinese principal of Christianity University. ZHONG Rongguang, the first Chinese Principal of Lingnan University, boasts three great achievements in his whole life: namely, taking over the rights of education, carrying out industrial education, and raising funds aboard. These three great achievements were interwoven with how he dealt with the relationships between running school independently and raising funds aboard, religious education and industrial education , patriotism and individual faith. And all these relationships is the key for us to understand his view of calling .

Keywords: Lingnan University； Chinese principal； view of calling；ZHONG Rongguang

十字架上的上帝与仪礼中的人伦：从献祭制度尝试探讨基督宗教与儒家的哲学构建和对社会合作的改进

彭睿

摘要：本文简要分析了基督宗教和儒家对各自文化传统中的献祭制度的成全和发展，并在此基础提出了各自的哲学解释和推动了社会合作。《旧约》献祭制度中人神关系的核心是“爱神”，即爱耶和华神；而在中国早期献祭制度的人神关系是“敬鬼神”，这里的神祇则是指向多神。基督宗教和儒家在继承原先各自祭祀传统的同时，对各自传统的献祭制度进行了一次系统的重新塑造和转换。基督宗教用《新约》成全了《旧约》，而以孔子为代表的儒家学者则用“亲亲”和人伦系统解释旧有的献祭制度并进行了重新构建新。在此意义上，基督宗教之所以称为基督宗教，就在于耶稣基督在十字架的献祭，在于三一上帝；而儒家之所以为儒家，则在于祭祖和祭天，在于“亲亲”和人伦。两者对早期献祭制度的成全和发展都极大推动了社会合作，进而实现了帕累托改进，并为各自社会发展奠定了后来的走向。

关键词：献祭制度 十字架 上帝 仪礼 人伦 社会合作

一、引言

通过对各种文明源头性经典文本的对比，我们会很容易发现一个惊人的事实，即这些元典文献大部分内容是指向历史叙事及献祭（或祭祀）的制度与规范。比如，基督宗教的《旧约》，尤其是《摩西五经》，大部分内容是关于以色列民族的历史叙事、献祭制度与规范；中国儒家最初的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经中，相当大比例的内容也是指向祭祀制度的。早期文献中对献祭的描述是如此详细，以至于在许多文化元典中其所占篇幅可

能是最大的。因此，当我们看到《摩西五经》和《三礼》中如此多的献祭制度和细节时[1]，我们忍不住要疑惑，在当时“惜字如金”和保留文本需要耗费高昂代价的时代，为何会在献祭制度和内容上如此铺张？其次，不同文化的元典，为何不约而同地将其核心内容都指向祭祀？甚至我们可以认为，元典中那些关于历史叙事乃是为祭祀制度和规范服务的。若此，这意味着典籍中献祭或祭祀的规定及其履行的社会功能是符合当时人类自身需要的，否则这些繁琐的制度和规范是不会被历史所记忆并流传的。那么问题是，这些献祭制度所表达的社会功能是什么，又是如何表达的？

基督宗教和儒家的经典中，对这些问题都各自给出一些说明。基督宗教说，“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（申命记 6:5；马可福音 12:30）；然后又说，“要爱人如己”（利未记 19:18；马可福音 22:39）。中国儒家经典则说，“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），又说“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），“有天下者祭百神”（《礼记·祭法》）。由此，基督宗教和儒家都表明，献祭或祭祀制度不但是针对个人的，更是关乎社会的。这种社会功能的表达，在基督宗教集中表达为“爱人如己”，而儒家集中表达为“国之大事”。在此，献祭和祭祀制度就是那个时代人们最高的法律、制度和社会规范，因此，不管是基督宗教和儒家，献祭制度都履行着极其重要（甚至是核心）的社会功能。

在履行社会功能的背后，我们却也可以发现，基督宗教和儒家所在文明的早期献祭制度的逻辑叙述是存在区别的[2]。《旧约》献祭制度中人神关系的核心是“爱神”，这里的神是耶和华神；而儒家保存早期文献中，其献祭制度的人神关系是“敬鬼神”，这里的神祇则指向多神。之后，基督宗教和儒家在继承原先各自祭祀传统的同时，对其传统的献祭制度进行了一次系统的重新塑造和转换。这在基督宗教表现为，用《新约》成全了《旧约》，即耶稣基督在十字架上的献祭成全了过去的献祭制度，并启示了新的时代。而在儒家表现为，以孔子为代表的儒家学者用“亲亲”和人伦系统整理和重新解释早期文献，并构建了以“祭天”和“祭祖”为核心的新献祭体系，而成为中国文化的担纲者。

[1] 这种现象在《古兰经》和佛教经典中也可以看到。
[2] 在此，我们需要甄别，文本中保留的早期献祭制度是否经过后期的修改。

在此意义上，基督宗教之所以称为基督宗教，就在于耶稣基督在十字架的献祭，在于三一上帝；而儒家之所以为儒家，则在于祭祖和祭天，在于“亲亲”和人伦。同时我们可以看到，在完成对过去献祭制度成全和重新解释的基础上，两种文化都推动了社会合作的发展，极大推动了社会的帕累托改进（Pareto Optimality）[1]，为各自社会发展奠定了后来的走向。

因此，本文是以献祭制度为线索，尝试性探讨基督宗教和儒家对其传统献祭制度进行的成全和哲学解释，和探讨它们是如何通过这种成全和转换来改进社会合作的。在本文第二部分，我们简单讨论基督宗教十字架的献祭对旧有献祭制度成全及其神学解释；在第三部分，讨论儒家对仪礼制度的梳理和转换及其哲学解释；在第四部分，讨论两者对社会合作的改进；第五部分是结语。

二、十字架上的上帝

耶稣基督在十字架上的献祭联系了《旧约》和《新约》，是形成三一上帝信仰的关键行动。《新约》的十字架献祭成全了《旧约》所有的律法，并开启了恩典救赎，这和耶稣基督的道成肉身、复活、升天并做在圣父右边、再来等活动一起彰显了三一上帝。因此，十字架上的献祭（代死）是具有丰富的内涵。

（一）《旧约》中的献祭制度

在旧约中，犹太人若有抵触上帝律法的，必须由祭司代献祭赎罪，相关的很多规定记载在《摩西五经》中，其中《利未记》更为突出。赎罪在希伯来文中对应常用词是“Kaphar”，原意是“遮盖”的意思。犯罪的人的罪咎由于被转移到祭物那里（通常是无残疾的牲畜），因此他的罪得以遮盖，“祭司要按献给耶和华火祭的条例，烧在坛上。至于所犯的罪，祭司要为他赎了，他必蒙赦免。”（利未记 4:35）。这种献祭具有“赎罪”（expiation）和“挽回”（propitiate）的双重含义[2]。“赎罪”是为所犯的罪而做出的一种抵偿或补偿；“挽回”是劝解、抚慰和调和。这双重含义意味着，在此献祭制度中，人和上

---

[1] 以意大利经济学家维弗雷多·帕累托命名的帕累托改进，也称为帕累托最优或帕累托效率（Pareto efficiency），它是指福利分配（或资源分配）的一种理想状态，简单可以理解为，从一种分配状态到另一种状态的变化中，在没有使任何人境况变坏的前提下，使得至少一个人变得更好，因此帕累托最优状态就是不可能再有更多的帕累托改进的余地。

[2] 许志伟：《基督教神学思想导论》，第 206 页

帝两个角色的出现。“赎罪”更侧重于从“人”的角度来阐释，人是其行为主体。而“挽回”则侧重于上帝的角度，在于平息因人的犯罪而引起的上帝的忿怒。人和神两个角色的出现，是基于《旧约》中上帝和人类立约历史而来的，在这些上帝与人的约中，都是上帝主动约定的[1]。

此外，在献祭制度中，还包括了祭司、献祭时间、地点、献祭物和洁净等许多规定。我们注意到，根据《旧约》的记载，在摩西律法之前和之后，献祭制度是有变化的。首先，摩西立法之前，祭司可以由家长、君王、先知担任。这可以从挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各的献祭中可以看到[2]。撒冷王--麦基洗德也是祭司[3]，先知摩西也担当过祭司[4]。在摩西立律法之后，人与神之间关系中，才确立了由亚伦的后裔担当专门的祭司。其次，献祭地点上，摩西律法之前，经常可以筑坛献祭，但之后，一般原则是献祭在会幕或圣殿进行。

关于祭物，在《旧约》中规定是动物和饼，或者说是食物，其主要是动物，即牺牲。这点在许多文化中都是如此。需要特别提到的是，用活人献祭在旧约中出现过一次，而且没有实行，这就是《创世记》中著名的亚伯拉罕按照上帝的命令献祭独子以撒（创世记 22:1-19）[5]。亚伯拉罕因为这个行为而被称为“信心之父”。但最终上帝最后并没有让以撒成为献祭，因为上帝并不流无辜人的血，“当远离虚假的事。不可杀无辜和有义的人，因我必不以恶人为义。”（出埃及记 23:7），“你眼不可顾惜他，却要从以色列中除掉流无辜血的罪，使你可以得福。”（申命记 19:13）。 可见，《旧约》中的上帝是反对以人作为献祭物的，反对用活人献祭，这避免了很多屠杀。尽管如此，亚伯拉罕的这次献祭给耶稣十字架的献祭提供了很多参照。第一，亚伯拉罕是顺从上帝的命令来献祭的；第二，献祭物是亚伯拉罕的儿子--以撒；第三，亚伯拉罕使得其后裔的祝福，这种祝福超出原先献祭中只是针对献祭人自己的赎罪。在这个意义上，亚伯拉罕的这次以撒的献祭成就了以色列民族。

简言之，在《旧约》我们所观察到的犹太民族的献祭制度，尤其是在摩西

---

1 一般认为，《旧约》中上帝和人类立过伊甸园之约、亚当之约、挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约、大卫之约。

2 比如：“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟现在坛上为燔祭。”（创世记 8:20）；而且，摩西也担当过祭司，见《出埃及记》24 章。

3 见《创世记》 14:18-20；《希伯来书》第 7 章。

4 见《出埃及记》24 章。

5 以撒是亚伯兰罕和撒拉的独生子，但并非亚伯拉罕的唯一儿子。

律法规定的献祭制度框架下，神的威严和超越是明确的；人作为献祭者的身份是明确的；需要专门的祭司来完成职责（代理沟通人和神）；献祭地点、时间、献祭物来源及其洁净都极其详细。种种这些都指向人神关系的核心关系--“爱神”，即“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（申命记 6:5；马可福音 12:30），这种“爱神”只能是指向一个耶和华神，否则就不是尽心、尽性和尽力了。在这种献祭制度下，人们不能违背神的命令或者立的约，为此，人们要定期或不定期通过献祭赎回自己的罪，平息上帝的因人违约（犯罪）的忿怒。

（二）十字架上的献祭

正是这种传统献祭中，旧约先知以赛亚就预言有一种献祭，他说：“我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。……他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，……”（以赛亚书 5:6-7）。于是，在新约的施洗约翰一看见耶稣就说：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（约翰福音 1:29）， 保罗也说：“……我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了。”（哥林多前书 5:6），又说：“……基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。”（以弗所书 5:2）。因此，在这个意义上，由圣灵感动为童贞女玛利亚所生耶稣基督，以无罪之身被钉死，是满足了旧约献祭制度相关要求的。而且，这种成全乃是用摩西律法以前的亚伯拉罕献祭独子的方式成全的，超越了律法所要求的一般意义上的献祭。

1、超出亚伯拉罕的献祭

从某种意义上，用牲畜献祭乃是定期或不定期为自己的罪、自己的平安而献祭，其功用和时间性都是有限的。“但这些祭物是叫每年想起罪来，因为公牛和山羊的血断不能除罪。”（希伯来书 10:4）。因此，耶稣作为人而献祭，其功用本身已经超出了牲畜只适用于特定群体（个人）范围和只适用于特定时间。

就用人的献祭而言，亚伯拉罕因献独子以撒而得到上帝对其后裔的祝福：

“论福，我必赐给大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你的子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因为你的后裔得福，因为你听从了我的话。”（创世记 22:16-18）。因此，“信心之父”亚伯拉罕变成为“多国之父”。而耶稣作为人的献祭，是区别于亚伯拉罕献以撒的。这种区别在于，一是，耶稣是自己将自己献上，是一种更加主动自律，更加顺服上帝的行为。“没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约翰福音 10:18）。二是耶稣的受难乃是为别人献祭：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个更大的。”（约翰福音 15:13），《希伯来书》说：“不用山羊和牛犊的血，用自己的血，……成了永远赎罪的事。”（希伯来书 9:12）。

和亚伯拉罕一样，耶稣在十字架上的献祭中充当了大祭司，这点可以在耶稣在受难前以大祭司的身份为信徒和教会的祷告（约翰福音 17 章）中可以看到。但我们依然可以看到，当时参与杀害耶稣的大祭司该法亚不由自主地对犹太人说：“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。” （约翰福音 11:50）， 在此，十字架的献祭也遵循了律法中祭司的要求。此外，耶稣是大卫王的后裔，在《希伯来书》第 1 章，我们也看到，耶稣是按照麦基洗德的等次而来的，故此，耶稣又是以王的份兼任大祭司。

因此，耶稣的献祭不但在形式上完全满足了摩西律法的要求，而且还成全了律法之前的献祭方式。从用人作为献祭物而言，耶稣基督不但是大祭司，也是献祭物，充当了亚伯拉罕和以撒的双重角色，更为重要的是，十字架上的献祭是成功的献祭。这意味着，耶稣基督的献祭就作为人的献祭而言，已经超越了亚伯拉罕的献祭，这必然使得其效果超出了亚伯拉罕的献祭，因而能惠及更广泛的群体。

所以说，“他不像那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭，因为他只是一次将自己献上，就把这事成全了。”（希伯来书 7:27）。在这个意义上，耶稣基督的十字架献祭已经实践并超越了所有的《旧约》献祭。

2、上帝自己的献祭

如果说亚伯拉罕献独生子以撒让亚伯拉罕成为义人，耶稣若只作为人献祭

自己，则也只能是让自己成为一个道德楷模，这正如在很多其他文化中看到的舍生取义者是一样的。因此，耶稣的十字架上的受难光靠“人”的身份作为祭物，显然是不足以让全体人类称义的，也不足以说这是一次性、永恒的献祭。十字架上的献祭是因为耶稣基督作为上帝自己（上帝的独生子）的献祭，才具有了更高内涵。也就是说，上帝用自己的独生子献祭，才使得这次献祭是大能的献祭、是完全的献祭、是一次性的献祭、是永恒的献祭。

上帝自己给自己献祭，一方面，有能力完全赦免了世人的罪，让世人称义。正如保罗说的：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。”（哥林多后书 5:21）， 彼得也说：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受到的鞭伤，你们便得了医治。”（彼得前书 2:24）。另一方面，上帝自己的献祭也满足了上帝对公义的要求。耶稣说：“所有犯罪的，就是罪的奴仆。”（约翰福音 8:34），因此，耶稣的受难是：“他也照样亲自成了血肉之体，特要籍着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”（希伯来书 2:14-15）。保罗因此说：“因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督。他舍自己作万人的赎价。”（提摩太前书 2:6）。

在这个意义上，耶稣十字架的献祭，是以上帝独生子的身份献祭，才满足了上帝的公义，才将献祭的恩典和爱普及全人类，才是一次永恒的献祭。

（三）十字架的献祭与三一上帝

在十字架上的献祭中，祭司、献祭物、献祭对象、献祭者在形式上都是完全存在的，因此，这是一个形式完全的献祭。但其巨大的超越在于，十字架上献祭中的祭司、献祭物、献祭对象、献祭者都是上帝。正是这种形式完全且又超越传统的献祭，才真正赦免了人类的罪。但此时的问题是，上帝如何充当多种角色？

基于旧约传统，尤其是亚伯拉罕献祭独生子的方式，我们已经充分认识到无罪的耶稣基督就是十字架上的献祭物，因此他在《新约》中也经常被称为“上帝的独生子”。同时，耶稣基督也是大祭司，更为重要的是他是无罪的大

祭司。

耶稣基督所祷告的对象是圣父上帝。他祈祷说："从今以后，我不在世上，他们却在世上，我往你那里去。圣父啊，求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合二为一，像我们一样。"（约翰福音 17:11）由此，可见在十字架上，作为被献祭对象的圣父，是非常清晰可见的。此时，圣父既是审判官，又是付出赎金者[1]。

圣灵也在十字架的受难中也出现了。耶稣准备上十字架时，他说："我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，"（约翰福音 14:16-17）在耶稣在客西马尼花园祷告时"有一位天使从天上显现，加添他的力量。"（路加福音 22:43）正是这里祷告中，圣灵增强了耶稣的力量，并让作为人的耶稣完全顺服了上帝的旨意。耶稣在十字架上最后时说"父呀，我将我的灵魂交在你手里。"（路加福音 23:46）

上面看出，十字架献祭中出现了圣父、圣子和圣灵的不同位格，这是非常明确的。事实上，只有存在这些不同位格，作为上帝自己给自己的献祭才能得以形式上完全，行为上才能得以完成。也就是说，只有不同位格上帝的存在，耶稣基督的献祭才能完全是上帝自己的行为；只有三方面上帝的同时做工，才能完成这次永恒的献祭。也正因此，十字架上的献祭和救赎才能是上帝的单方面行为，而不需要世人的参与。此时，献祭物、祭司、献祭对象、献祭者都是上帝，而且激励完成这种行为的圣灵也是上帝。

正是由于三一上帝不同角色的出现，才能让传统献祭制度下的献祭得以完成，也正是由于无罪的三一上帝作为这次献祭的献祭物和祭司，才让十字架的献祭成为一个超越，而且是上帝的单方面行动。在此意义上，基督宗教的三一上帝才得以启示，此时，"爱神"转化为无条件的"上帝之爱"的释放，即"救赎的三一上帝"（Economic Trinity）。

（四）三一上帝的神学构建

[1]（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 362 页

当然，耶稣基督的整个过程和作为可以分为：道成肉身、代死、复活、升天并做在圣父右边、再来[1]，因此，十字架的献祭还需要结合耶稣基督的整个过程，才能更完整彰显“救赎三一”上帝的存在。此时，构建基督宗教独特的“三位一体”上帝才有可能。

三一上帝虽然在耶稣基督那里得到启示和展现，但“三位一体”的教义（the doctrine of the Trinity）还是经过很长时间才确认的。应该说，基督教会初期，尤其是公元 2-4 世纪间，基督宗教信仰从巴勒斯坦的希伯来语系世界传播到希腊罗马世界过程中，早期教父们借用了希腊传统哲学观念，进行了语言上的创新，把三位一体的宗教信仰启示成功哲学化[2]。从宗教信仰角度，三位一体教义对上帝的属性、礼仪崇拜、神-人关系等都提出了卓越的阐述；从哲学层面而言，三位一体教义在认识论、本体论和人性论上具有了独特立场。这些努力，让基督宗教发展成为一个具有丰富内涵的宗教哲学思想，并在此基础上具有广泛传播的可能。

三位一体的正统教义是在一系列的争论和会议中宣告出来的，这些争论和会议很多是受神格唯一论和阿里乌主义运动的推动和触发的。325年的尼西亚会议及 381 年居士坦丁堡大公会议上，三位一体才得以明确。当时，占据上风的是阿塔纳修（Athanansius，293-373）的观点，这种观点被卡帕多西亚教父（the Cappadocian theologians，也译迦柏多斯）加以阐释和界定，这包括巴希尔（Basil）、纳西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus）、尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）。会议立场的表述是“一体三位”（mia *ousia*，treis *hypostaseis*），三个位格独立存有，本质同一，即三个位格同一神性[3]。

但“本质三一”（Essential Trinity）并没有止步，因为位格之间还存在着极复杂的关系有待解释[4]。奥古斯丁从信仰和理性（哲学）两个方向出发来讨论“三位一体”，他非常注意到三个位格之间的关系性，但奥古斯丁这种以“关系”为方法，使得位格和位格间的关系仅有逻辑识别的任职功能而容易没

1 （美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 337-340 页。
2 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001 年，第 71 页。
3 （美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 143-144 页
4 本段内容参见，许志伟：《基督教神学思想导论》，第 85-99 页。

有本体的意义。在 7-8 世纪的托名济利禄（psuedo-Cyril）提出“互居相融”（perichoresis）的理论才将关系和本体得以更详细的阐释。从静态的意义而言，“互居相融”描述一个位格处于其他位格之内，占据同一空间，并以自身的存在充满其他位格，故称为“互居”。从动态的角度而言，它描述一个位格与其他位格如何相互穿透和渗入，构成一个永恒的连接及契合的过程，而这过程正是内存与神圣三位格之中的，故称为“互融”。因此，三位上帝的三个位格是“在彼此之中存有”，圣父在圣子、圣灵之中，圣子在圣父、圣灵之中，圣灵在圣父与圣子之中。由此，“互居相融”再次肯定了三一上帝的整全性。

由此，我们可以看到三位一体中的几个重要内涵[1]。1、上帝的合一性。即上帝是独一的上帝，不是几位上帝，不是实体的叠加。2、三个位格中，每个位格的神性，即圣父、圣子、圣灵的神性都必须予以肯定。3、上帝既有三个位格，同时又是独一的上帝，这一点并不是从同一个方面体现出来的。4、三位一体是永恒存在的。5、三位一体中每个位格的功用，或许某段时间内会服从于其他一个或两个位格，但这并不意味着他在某个方面本质上要稍逊一筹。6、三位一体是人所无法明了的。

三、仪礼中的人伦

（一）中国早期的祭祀

不同于基督宗教的《旧约》完整保存了犹太人的传统祭祀制度，中国先秦儒家对早期献祭制度的保留和他们对这些制度的思考合在了一起，这导致我们要真正仔细甄别才能区分哪些是早期的献祭制度，哪些是儒家的重新塑造？尽管如此，我们仍然可以在这些被改造的文献中发现中国早期的献祭制度特点。

首先，献祭在日常生活中具有非常重要的地位。祭祀作为人与神交通的手段，在先秦典籍中受到极大的重视并渗透至生产、生活、战争乃至节日庆典、婚丧嫁娶等等活动中。“昔三代明王皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私，亵事上帝。”（《礼记·表记》）；“夏道尊命，事鬼敬神而远

[1] 本段内容，参见（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 145-146 页

之，……殷人尊神，率民以事神，先鬼后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，……”（《礼记·表记》）；乃至孔子也会说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）。

其次，献祭对象表现为多神。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也；瘗埋于泰折，祭地也；用骍犊。埋少牢于泰昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四时也。山林、川谷、丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。”，可见天、地、日、月、山川都是祭祀对象。值得注意的是，中国很早将“人”，尤其是功德显著的先祖，在祭祀中列为祭祀和配祭的对象。《礼记·祭法》：“有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”，这为后来的祖先崇拜（祭祖）及其伦理化打下了基础[1]。

再次，中国早期似乎存在一个专门的祭司团体，即“巫”和“觋”，但之后这个祭司团体被纳入政治体系了。“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰‘觋’，在女曰‘巫’，……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”（《国语·楚语下》）。于是我们看到舜是作为最高执政者同时也是最高祭司：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”（《尚书·舜典》）。周公作为一个执政者“为三坛同墠。为坛于南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。”（《尚书·金滕》）。在普通百姓：“夫祭也者，必夫妇亲之”（《礼记·祭统》）。这表明，在中国早期献祭制度中，和以色列民族早期阶段一样，祭司身份也有存在多样性，王者、家长都可以是祭司，更早期似乎也存在的专门祭司团体（“巫”和“觋”）。但从后来发展来看，中国并没有出现亚伦的后裔这种特别的祭司团体。在意味着，一

[1] 关于祖先崇拜或者以祖先配祭上帝，似乎在《旧约》中也有如此痕迹。《旧约》中经常有类似“亚伯兰罕的神”，“雅各的神”之类的文字。

方面，在多神献祭制度中，专门的“巫”和“觋”可能容易逐步失去“分别为圣”之祭司的意义[1]。另一方面，中国后来的献祭制度中，更侧重保留献祭者和祭司两种身份合一的形态，且将两者集中在王者和家长身上，此时，占卜和龟筮等专门人员则逐步过渡为专业辅助人员的角色，而非专门祭司的角色。

在中国早期的献祭物中，“水草之菹，陆产之醢，小物备矣；三牲之俎，八簋之实，美物备矣；昆虫之异，草木之实，阴阳之物备矣。凡天之所生，地之所长，苟可荐者，莫不咸在，示尽物也。”（《礼记•祭统》）。可见，在祭物品种上，中国早期献祭制度中并没有如同《旧约》中如此严格。值得注意的是关于活人的献祭，在中国早期很普遍，比如《诗经》中的《黄鸟》就叹息子车氏之三子奄息、仲行、针虎为秦穆公陪葬而作[2]。

区别于《旧约》中祭祀制度的核心是“爱神”，中国早期献祭制度强调的是 “敬鬼神”，或者说“尊鬼神”和“事鬼神”。在人与神沟通的关系中，“爱”意味着指向唯一神，“敬”则指向对诸多神祇。在此，中国早期献祭制度中，人、神祇、祭司、祭物之间的关系是多重的。具体到了“人”，人可以作为献祭者，也可以是自己的祭司，也可以是神祇（祖先崇拜），也可以是祭物（用活人献祭）。

（二）仪礼的人伦化

在中国早期献祭制度中人、神祇、祭司、祭物之间的多重复杂关系中，人的身份变得复杂起来。人们虽然敬畏鬼神，但是人神的界限和秩序经过时间累积容易陷于混乱（比如僭越）。在这种复杂关系中，“人”处于一个矛盾的焦点，于是“人如何成为人”成为一个重大问题，在儒家看来，人和禽兽之分（而非人和神之分）是极其重要的。这也是说，人们之间的正当秩序和规范是什么，是极端重要的问题。这意味着，中国古代这种多神祇的献祭制度随着社会的发展和走向统一时，会面临诸多的困境，急需在形式和规范上做出一致性

[1] 我们需要注意到，印度宗教中也发展了婆罗门这个专门的祭司团体（阶层），但印度宗教也是多神的宗教，这意味着，多神祭祀并非是不存在专门祭司团体的唯一原因。

[2] 《左传·文公六年》亦载：“秦伯任好卒（卒于公元前 621 年，即周襄王三十一年），以子车氏之三子奄息、仲行、针虎为殉，皆秦之良也。国人哀之，为之赋《黄鸟》。”

规定和解释。此时，以孔子为代表的儒家在整理古代文献的基础上，对这些问题作出了回应。儒家在做出一致性规范和解释的出发点就是：人伦。

面对复杂的人神关系，孔子对神祇的态度是矛盾的，一方面他不敢“获罪于天”；另一方面，他说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》），又说“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《论语·先进》）。这亦表明儒家面对人神复杂关系时，开始逐步放弃从神祇的角度进行思考，而转从人的角度进行思考（或者说理性主义的思考）。

孔子在追溯历代献祭时，是从人的角度出发来总结的，“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝：蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝：荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝：利而巧，文而不惭，贼而蔽。”（《礼记·表记》）

人伦最亲近的关系是家庭，因此，孔子在解释祭祀制度时自然就从“亲亲”开始。“立爱自亲始，教民睦也。立教自长始，教民顺也。教以慈睦，而民贵有亲；教以敬长，而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行。”（《礼记·祭义》）。从人伦出发，“亲亲”有疏远，因此，在献祭者和祭司的规定上，则是儒家最大的特色即是亲疏等级性的祭祀体系，这充分表现在等级服丧制度上。斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻是按照“其恩厚者，其服重”（《礼记·丧服四制》）的原则来确定的。

不但如此，在分封体系下亦根据亲疏原则来确定各自的祭祀等级，“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛墠而祭之，乃为亲疏多少之数。是故：王立七庙，一坛一墠，……有二祧，……诸侯立五庙，一坛一墠。……大夫立三庙二坛，……适士二庙一坛，……官师一庙，……庶士庶人无庙，……。”（《礼记·祭法》）

在献祭物上，儒家则是强调“外则尽物，内则尽志，此祭之心也。”（《礼记·祭统》）。并且明确反对活人献祭，“仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其象人而用之。”（《孟子·梁惠王上》）

更为重要的是，儒家不但用人伦来塑造社会关系，也用来塑造和规范神祇体系。“夫圣王之制祭祀也：法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷；夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州岛也，其子曰后土，能平九州岛，故祀以为社。帝喾能序星辰以着众；尧能赏均刑法以义终；舜勤众事而野死。鲧鄣洪水而殛死，禹能修鲧之功。黄帝正名百物以明民共财，颛顼能修之。契为司徒而民成；冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈于民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。” （《礼记·祭法》）。这意味着，神祇的确立是有人伦标准的。

由此可见，在中国早期对多神祇献祭制度下，在人、神祇、祭司、献祭者、祭物之间的多重关系中，儒家对此的反思结果，是逐步放弃了对神祇内在性的思考，而是转向以人的角度思考神祇、社会，并据此重新构建了祭祀体系。也就是说，献祭仪式的人伦化，意味着儒家理想中祭祀体系，尽管试图在形式上与早期祭祀体系保持一致[1]，但其作用的对象和解释内涵已经是指向“人”，而非指向“神祇”或“人神关系”。

（三）儒家哲学的构建

在此，儒家将原本注重“人神关系”的献祭转向了注重“人与人关系”的献祭，其着眼点已经从“敬鬼神”的人神关系转变为“人之爱”的“亲亲”和“仁爱”关系。这种转变也使得献祭过程中的社会秩序和规范上升到了极其重要的哲学地位，即“礼”。

对祭祀体系的人伦化倾向，孔子解释说，“立爱自亲始，教民睦也。”（《礼记·祭义》），且“夫礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”（《礼记·曲礼上》）。这就是说，人的爱是一种亲疏等差的爱，这是儒家仁爱观的核心。

这种人伦关系定义的祭祀体系，必然极其重视最亲家属的丧礼和祭祖。因

[1] 按照孔子的说法，理想的祭祀体系时周代的祭祀体系。

此说，“丧祭之礼，所以教仁爱也，致爱故能致丧祭，春秋祭祀之不绝，致思慕之心也。夫祭祀，致馈养之道也，死且思慕馈养，况于生而存乎？故曰：丧祭之礼明，则民孝矣。”（《大戴礼记·盛德》）。对于祭祖，理性的儒家也是用“志意思慕之情”来人伦之情来解释祭祖的本意。“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。……卜筮视日、斋戒、修涂、几筵、馈荐、告祝，如或飨之；物取而皆祭之，如或尝之。……哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，状乎无形，影然而成文。”（《荀子·礼论》）

这种等差的仁爱观，逐步又通过“德”，尤其是“孝”的品德等差推导出道德等差，并将这种道德等差和“天命”相关联起来的政治哲学。并在此基础上，将“祭天”的权力交给了最高的统治者。“先王之所以治天下者五：贵有德，贵贵，贵老，敬长，慈幼。此五者，先王之所以定天下也。贵有德，何为也？为其近于道也。贵贵，为其近于君也。贵老，为其近于亲也。敬长，为其近于兄也。慈幼，为其近于子也。是故至孝近乎王，至弟近乎霸。至孝近乎王，虽天子，必有父；至弟近乎霸，虽诸侯，必有兄。先王之教，因而弗改，所以领天下国家也。”（《礼记·祭义》）。此时，政治道德化了，“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《礼记·天论》）

故此，中国人的修养和行为就从个人、家庭延伸到了国家和政治，“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《礼记·大学》）

因此，在“亲亲”、仁爱、亲疏的人伦基础上，通过推己及人，儒家重新阐释了中国的祭祀体系，构建了儒家的哲学体系。此时，“祭祖”和“祭天”具有了全新含义，以人伦为基础的礼教或“以神道设教”成为儒家的显著特征。

四、基督宗教与儒家对社会合作的改进

（一）社会合作的概念

我们认为，人类社会的一个基本特征必须进行合作，而人类的合作只能是一种“社会合作”，也就是，在合作中社会才能构建起来。因此，社会合作既关涉到个体又关涉到社会。社会合作的功能是实现“集体长期利益的最大化”或者说一种社会的帕累托改进（Pareto Optimality）。在竞争意义上，只有“集体长期利益最大化”的社会合作模式在历史上看才是最有竞争力的，才能延续。在这个意义上，社会的帕累托改进进而带来的整体竞争力，是制度变革（献祭制度变革）是否有效的一个极其重要的标准。因此，在基督宗教与儒家完成了对旧有献祭制度的成全和重新解释后，它们新体系所倡导的社会合作模式是否会带来帕累托改进成为检验其合理性的重要标准，甚至可以说是唯一的标准。也就是说，被重新解释的新献祭体系，应该要推动社会整体福利的上升，唯有如此，基督宗教和儒家才会因这种改进而在历史中得以保存和发展。

简单地可以认为，增强社会合作存在四种直接的方式，一是提高社会合作的意愿；二是延长合作期限；三是扩大社会合作的范围；四是明确社会分工和秩序。通常人们要面临选择博弈策略来达成社会合作，因此，选择不同的博弈策略意味着达成社会合作的要求和路径是不同的[1]。提升合作意愿在很大程度上是改变了博弈策略，更有利于促成社会合作。此外，时间（或期限）是社会合作的一个重要维度，预期时间和期限越长，意味着达成社会合作的意愿和可能性更大；时间和期限的增加，在博弈论中意味着，是将单次博弈或多次博弈提升到无限重复博弈。扩大社会合作的范围，是有利于个体能够在更大范围内寻找合作对象，从而利于社会合作的达成和社会分工的扩展。社会分工是社会合作的基础，分工意味着效率的提高，分工基础上的合作有利于提高社会的整体生产效率[2]。

在下面我们会看到，基督宗教和儒家的这次献祭制度的变革都涉及到上述四个方面的改变以提升社会合作的水平。但是，基督宗教早期更强调提高合作意愿、延长合作期限和扩大合作范围，而相对忽视社会分工；而早期儒家则最

[1] 在这个意义上，社会合作策略也是一种社会博弈策略。有关社会合作和博弈策略，本文无法进行详细论述，可参见，张维迎:《博弈论和信息经济学》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1996 年。张维迎：《博弈与社会》，北京：北京大学出版社，2013 年。

[2] 这点在亚当 • 斯密的《国富论》就已经分析到了。

为强调社会分工和扩大合作范围，相对来说忽视社会合作意愿和延长合作期限。

（二）基督宗教对社会合作的改进

在《旧约》犹太人的献祭制度下，人们在定期或不定期地通过祭司向唯一上帝赎回自己的罪，平息上帝的因人违约（犯罪）的忿怒，从而能重新进入下一阶段的新生活。人们在此的核心是“尽心、尽性、尽力爱耶和华神”，并在此基础上要“爱人如己”。这里“爱神”是一种人和神的关系，“爱人如己”则表达是一种社会合作关系。在此，人神关系是社会关系的基础。

在《旧约》的献祭制度下，人和神的关系是，人们定期或不定期向上帝赎回自己的罪。这意味着，人与神之间的关系是周期性（或不定期）的一次性合作[1]，每次要出清（即赎罪）。人与神的这种关系，固然彰显了神的公义性，但是反映在人与人之间的关系上，人们之间的合作策略就是，《旧约》中说“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。”（申命记 19:21）。应该说，“以牙还牙”的社会合作策略（或博弈策略）在重复条件下，理论上时可以保证人们长期合作的进行。但是，这种策略的致命问题在于，一旦出现一次背叛（也许是因为意外导致的），那么，社会合作就会陷入困境，甚至负面发展。

我们需要注意到《旧约》的“爱人如己”，其实是爱你的邻人（或以色列民族），是一种小范围的合作指向（利未记 19:15-18）[2]。在一个小范围的社会合作中，对个体而言，一旦合作失败，要达成重新合作是困难的；而在一个更大社会中，个体面临合作失败时，是可以通过寻找更多其他人达成合作来走出合作失败的困境。因此，这种小范围的、指向单次博弈的社会中，是并不容易保证社会合作的有效长期运转。在这种社会合作环境下，由于缺乏某种长期性，导致人的自律性（或理性）不够，人的自由的和主动的“爱人如己”是不够的，同时缺乏一种有效的改正机制，或说，缺乏更大范围的和解、挽回和耐心（时间）。事实上，我们可以看到，在《旧约》中的大小先知书中，对这些负面发

[1] 如果人与神之间关系，也是一种合作关系的话。

[2] 这种小范围的社会合作，在韦伯看来，（早期犹太人）是一个誓约共同体。参见，韦伯著，康乐、简惠美译：《古犹太教》，桂林：广西师范大学出版社，2010 年，第 9、10、11 章。

展的描述是非常激烈的。

但在《新约》，上帝单方面完成了献祭，成全了旧的献祭体制，也完全满足上帝公义的要求，这个献祭首先改变的是 “神”与“人”的关系。首先，上帝和人复和了，也就是上帝单方面将恩典给予了人类，人成为一个上帝眼中的义人，这意味着，上帝和人的合作关系中，上帝率先改变了自己的合作策略，他并不要求“以牙还牙”（每年的献祭），而是说，上帝永远以一种主动合作的意愿来等待和促成人们与他的合作。其次，上帝将“神与人”合作的时间近乎无限期延长，这种合作指向永生。上帝他赦免人的债，让人得自由，人们在生命之中都可以自由决定是否与上帝“合作”。在这里，“合作”意味着是与上帝“和好”，或者说“悔改”。但这种合作会在末日审判中做的一次性和终极的审判，从纯粹博弈论角度而言，这个审判意味着，每个人要在末日被审问，他（她）在无限期的行为中和上帝究竟是合作的还是不合作的？再次，上帝将他合作的范围从以色列民族扩大到全体人类，《旧约》中“爱人如己”从以色列民族扩大到《新约》中的全体人类。这个范围的扩大，完全是因为耶稣基督的献祭，是代人们死，不是为自己的利益献祭，是为全人类而献祭。

由此，我们可以看到，十字架的献祭改变了“神与人合作”的许多维度，包括：上帝单方面改变自己的合作策略，以无比的耐心和爱的合作态度等待人们与他的合作；把合作期限延长到永恒；将合作范围扩大到全人类。我们很容易发现，在这种“神和人的合作关系”中，上帝必然是信实的，因为他没有不信实的必要和可能。上帝正是通过改变“神和人之间的合作关系”来改变“人与人之间的合作关系”。

第一，人们应当在社会合作中改变合作策略，而要效法上帝对人的赦免，主动地、甚至单方面地释放合作意愿。旧约中，认为是正义的合作关系是“以眼还眼，以牙还牙”和“当爱你的邻人，恨你的仇敌”（马太福音 ：43 利未记 19:18），而在新约中，耶稣说，“免我们的债，如同我们免了人的债。”（马太福音 6:12），“最要紧的是彼此切实相爱，因为爱能遮掩许多的罪。”（彼得前书 4:8）。而且还说，“不要与恶人作对”（马太福音 5:39），“只是我要告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（马太福音 5:44）。就在十字架上受难时，耶稣对行凶的兵丁的态度是：“父啊，赦免他们！因为

他们所作的，他们不晓得。”（路加福音 23:34）。这些意味着，在社会合作策略上，人们将应该以上帝为榜样，表达出完全出自内心、自愿性、自律性的合作意愿。

第二，人们因为获得永生，而在合作期限上进入一个无限期博弈。十字架献祭让人们摆脱了“死”，这意味着无限期合作成为可能。耶稣说：“正如你曾赐给他权柄管理凡有血气的，叫他将永生赐给你所赐给他的人。”（约翰福音 17:2）；“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约翰福音 3:16）；这意味着，在人和神关系的改变下，人获得永恒属性，人们在社会合作中，才有无限期理性思考的可能。

第三，人们的合作摆脱了狭小范围合作的局限。耶稣基督的献祭，是为全人类而献祭。因此《新约》中的“神爱世人”，并非确定只是为以色列民族。另外，耶稣说：“我的国不属于这世界”（约翰福音 18:36），这意味着他的国超出了世俗理解的范围，亦可理解为更大的范围。

在此，我们可以看出，耶稣基督在十字架上的一次永恒的献祭，上帝单方面宣告了“神和人的合作关系”的改变，并借此也改变了“人与人的合作的关系”。十字架献祭和救赎改变了社会合作策略，提升了社会合作意愿，合作期限得到无限延长，合作的范围（境界）得到极大的扩张。这意味着，《旧约》所预设的“以眼还眼，以牙还牙”的、短期的、小范围的社会合作策略，转变为一种单方面主动给予的、和解的、自律的、耐心的、长期的、更大范围的社会合作策略。这是一种基于舍己和圣洁的“上帝之爱”下的，是一种长期的、自律、自主的社会合作。容易看到，“和解”的长期社会合作策略是优于之前的“以眼还眼，以牙还牙”社会合作策略的。也正是这种更优的合作策略，极大提升了社会帕累托改进，奠定了西方社会发展方向。

（三）儒家对社会合作的改进

儒家在整理早期献祭体系一个极其重要的促发因素，就是当时社会秩序的混乱，即所谓“礼坏乐崩”。因此，儒家在重新解释早期献祭体系时，就非常强调如何有效地将大范围内的各种文化或祭祀（神祇）体系纳入到一个共同秩

序体。而在多神献祭的制度下，很难对神的内在性质进行有效的反思，因此，要整合秩序，是通过人伦秩序的整合为第一要务。这就表现为献祭制度中的“礼制”。也就是说，在社会合作的几个维度中，儒家最为重视的是社会分工和秩序。

家庭亲疏关系是人类自然秩序中最容易观察并规范的。因此，通过“亲亲之爱”的等差，来规范人的身份，是规范人伦是最自然的选择。故有所谓：“夫祭有昭穆，昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。”（《礼记·祭义》）。在整顿了人伦秩序之后，反过来进一步明确神祇身份和秩序，并确定了神祇设立的标准[1]。通过明确神祇身份和秩序，儒家规范了政治了秩序。也就是说，神祇身份是有差别的，对等差神祇（还包括祖先）献祭就对应了世俗社会的政治等差。故有“王立七庙，诸侯立五庙，大夫立三庙二坛，士二庙一坛，官师一庙，庶士庶人无庙”，且只有天子才能“祭天”。故此，在这种人伦身份中，儒家建立了“君臣”、“父子”、“夫妇”基本社会关系和道德标准。这些基本社会关系和道德标准，都在“祭天”和“祭祖”等祭祀制度上得到彰显和巩固。

也就是说，儒家面对多神崇拜下的献祭制度下，人们无力于去探讨神祇对“神与人的合作态度（或策略）”的变化，相反，其核心工作是明确人在献祭程序中的身份和规范秩序。因此，其推崇的社会合作模式是，在献祭秩序中，借助亲属关系的亲疏，梳理并明确一套社会身份体系，并借助这种身份的认定展开社会合作，这在家庭和国家秩序中都是如此。只不过在国家秩序中，这种社会身份需要更进一步伦理化和道德化，并借助献祭等级的确立来推并形成了政治身份的分工。

对于提升合作意愿或合作策略的改变方面，早期儒家并没有如基督教那样有个明显的改变。曾子对孔子有个很重要的论述：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·宪问》），这极好地揭示了孔子对于社会合作策略，即“忠”和“恕”。关于“忠”，其实是一个社会身份分工体系下的积极参与社会合作，但这种合作意愿是基于社会分工的，即“在其位，谋其政”，而“不在其位，不谋其政”（《论语·泰伯》），这表明孔子所主张的社会合作的内在性意愿

[1] 见前文引述。

并非特别强烈。这点孔子自己也说“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”（《论语·宪问》），可见孔子对社会合作的策略并非是无条件地参与。关于在社会合作策略中的“恕”，《论语》中有一段著名的对话，“或曰：‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德’。”（《论语·宪问》）。这里表明孔子的“恕”是以公正、正直的态度为基础的，这种策略可以说是介于“以牙还牙”和“赦免别人的债”中间的一种策略，其社会合作策略并非是无条件的合作。

可以简单说，儒家极其强调“礼乐”制度规范来表达社会身份的不同而实现社会分工，并通过这种社会身份体系的构建把更大范围纳入到自己的秩序体系中，从而推动社会合作。这改善了混乱的社会局面，提高了帕累托改进，也为中国后来社会发展奠定了方向。

（四）进一步的说明

上面我们对基督宗教和儒家对社会合作的改进做了一个简单论述，但历史是多样性的且一直在发展的，并非是一个解释维度所能论述清楚的。

早期基督宗教在推动社会合作方面主要着眼点是在提高合作意愿、延长合作期限和扩大社会合作范围，但一定程度上忽略了社会分工，因此在具体历史境遇下，还面临诸多困难和挑战。事实是，世人尽管称义了，但“成圣”仍需要圣灵持续的动工和世人自身的回应和努力[1]。所以，耶稣说：“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。因为，凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必救了生命。”（路加福音 9:23-24）；保罗也说：“就是因信神而来的义，是我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。”（腓立比书 3:9-10）。[2] 这其实是说，尽管上帝通过十字架献祭启示了人们更好的社会合作，但社会合作的顺利实施其实并不是一个坦途，依然面临诸多挑战，人们需要在这种挑战中谨慎应对。在基督宗教的历史中，我们会发现在中世纪时，基督宗教面对诸多困难和挑战时，教会也不得重视身份等级的认定和秩序以推动社会分工和社会合作[3]，这在某种程

[1] 此时，成圣就可以理解为“为实现了社会帕累托最优而自身做出的努力”。
[2] 从这里，我们也可以看出，这种策略在一开始显现的有效性并不特别明显，但会随着时间推移，它的帕累托改进才会越来越明显。
[3] 而且反应在中世纪的政治上也是如此。

度上，是在当时历史环境下的一种有效策略。而在后来的发展中，尤其是新教之后，依赖于身份等级认定的社会分工越来越让位于一种更加平等和自由的社会分工体系，这应该说是更大的帕累托改进。并且，在现代西方社会，我们也看到，社会合作的期限和意愿越来越依靠法律和制度来规范。

回到儒家，早期儒家极其重视身份体系下的社会分工，通过这种秩序体系将更大范围纳入到社会合作框架之下。但这并不意味着，儒家完全忽略合作的期限和意愿。我们看到，儒家极其注重史学，某种意义上让人们有浓重的历史感，是弥补了对合作期限的忽视。此外，汉代儒家的“天人感应”和宋明理学“形而上”的“（天）理”和“良心（知）”的许多发展，都是看成是对合作时间和提升合作意愿的一种充分重视。但还需说明的一点是，儒家的社会分工是建立在祭祀体系中身份等级认定上的，而基督宗教在新教之后的社会分工摒弃了身份等级认定，是一种平等自由的社会分工，后者更具帕累托改进的效果。这意味着，当代儒家在社会分工这个维度上，面临着一些挑战。在这个意义上，当代儒家如何探索在自己体系内做出更有力的突破，或许是儒家得到更大复兴的关键。

五、结语

应该说，基督宗教神哲学和儒家哲学产生和发展涉及到庞大的历史叙事，中西方历史中的社会合作和发展亦是广阔的课题，因此，本文只是从献祭制度角度简要分析了，基督宗教和儒家对各自文化传统制度的成全和发展的基础上，如何发展的各自哲学解释，以及如何改变和改进社会合作策略，进而是如何对社会发展产生影响。

从献祭制度角度，这意味着需要考察“神与人之间关系”、“人与人之间关系”以及这两种关系之间的联系。通过上面简要分析，在逻辑上我们看到，基督宗教在这种制度变革中是通过改变的“神与人的合作关系”才改变了“人与人的合作关系”的；而在儒家，面对多神祭祀制度下则是努力确立“人与人之间的合作关系”后再规范“人和神的关系”的。儒家这种“人和神的关系”在多神体系下也可以演化为“神和神的关系”。应该说，基督宗教和儒家对早

期献祭制度的成全和发展都极大推动了社会合作，进而实现了帕累托改进，并为各自社会发展奠定了后来的走向。

最后，本文的分析显然是非常概要和粗浅的，且相关论证也并不细致和充分，也必然存在许多的错误，恳请大家的批评和指正，以在后续研究中改进和完善。

参考文献

1、（古罗马）奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，北京：商务印书馆，1963 年，2013 年重印。

2、（古罗马）奥古斯丁著，周伟驰译：《论三位一体》，上海：上海人民出版社，2005 年。

3、（美）罗伯特•阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）著，吴忠坚译：《合作的进化》（修订版），上海：上海人民出版社，2007 年。

4、（美）罗伯特•阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）著，梁捷等译：《合作的复杂性：基于参与者竞争与合作模型》，上海：上海人民出版社，2007 年。

5、 陈来：《中国古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活.读书.新知三联书店，2009 年。

6、（美）米德拉 • J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编，陈知纲译：《基督教神学导论：第 2 版》，上海：上海人民出版社，2012 年。

7、（英）约翰 • 麦奎利著，何光沪译：《基督教神学原理》，上海：上海三联书店，2006 年。

8、（美）奥尔森著，吴瑞成、徐成德译：《基督教神学思想史》，北京：北京大学出版社，2003 年。

9、（古希腊）柏拉图著，王晓朝译：《蒂迈欧篇》，《柏拉图全集》 • 第 3 卷，北京：人民出版社，2003 年。

10、（古罗马）普罗提诺著，石敏敏译：《九章集》，北京：中国社会科学出版社，2009 年。

11、（美）保罗 • 蒂利希著，尹大贻译：《基督教思想史》，北京：东方出版社，2008 年

12、孙尚扬：《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001 年。

13、（美）斯达克、（美）本布里奇著，高师宁等译：《宗教的未来》，北京：中国人民大学出版社，2006 年。

14、（美）斯达克、（美）芬克著，杨凤岗译：《信仰的法则：解释宗教之人的方面》，北京：中国人民大学出版社，2004 年。

15、（德）韦伯著，阎克文译：《经济与社会》（第一卷），上海：上海人民出版社，2010 年。

16、（德）韦伯著，康乐、简惠美译：《古犹太教》，桂林：广西师范大学出版社，2010 年。

17、徐龙飞：《形上之路：基督宗教的哲学构建方法研究》，北京：北京大学出版社，2013 年。

18、许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001 年。

19、C.K.Yang, *Religion in Chinese Society:A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961.

20、余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2013 年。

21、张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003 年。

22、张维迎：《博弈论和信息经济学》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1996 年。

23、张维迎：《博弈与社会》，北京：北京大学出版社，2013 年。

论文：

1、王青：《孔子的祭祀观及其对汉代社会的影响》，《南都学坛》（人文社会科学学报），2007 年 9 月。

2、赵沛霖：《关于<诗经>祭祀诗的几个问题》，《河北师范大学学报》（哲学社会科学版），2008 年 7 月。

3、朱松美：《孔子祭祀观诠释》，《管子学刊》，2012 年第 3 期。

另：本文引用的《圣经》为中文和合本。

中国典籍引用版本为，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年。

God in the Cross and Human Ethic in Rituals: On the Promotion of Social Cooperation and Philosophlical Construction by Christianity and Confucianism from the Perspective of Sacrifice System

PENG Rui

Abstract：This paper briefly analyzes how Christianity and Confucianism inherited and developed their respective early traditional sacrifice system, and how to put forward their own philosophy thoughts and how to promote their social cooperation based on those inheritances and developments. The core relationship between human and God, demonstrated in the sacrifice system from Old Testament, is "love the Lord your God", which focused on Jehovah; and the core relationship between human and gods in the early Chinese sacrifice system is "respect ghosts", which referred to the polytheism. Both of Christianity and Confucianism, not only inherited, but re-explained, reshaped and transformed their respective original worship tradition. Especially, to Christianity, New Testament is the inheritance, re-explanation and replacement for Old Testament; and to Confucianism, represented by Confucius, reshaped and reconstructed the old worship system by "kinship love" and human relationship ethic. In this sense, the core characters of Christianity are the sacrifice of Jesus Christ on the cross and the doctrine of "Trinity"; and the key symbols of Confucianism are ancestor worship and heaven worship, the "kinship love" and human relationship ethic. Moreover, both of Christianity's and Confucianism's inheritance, re-explanation, reconstruction to their own traditional system, have greatly promoted the social cooperation, so as to realize Pareto Optimality at that time, and then they respectively laid the foundations for their later social tendency.

Keywords: Sacrifice System, Cross, God, Ritual, Ethic, Social Cooperation

汉语神学中的巴特研究

郑佳露

摘要：文章首先对汉语神学这一概念进行了简单的梳理，同时介绍了巴特神学的基本内容，最后论述了在汉语神学中巴特神学研究的基本情况。结合汉语神学和巴特神学各自的特点回答了为什么汉语神学对巴特神学的研究存在一定的滞后，同时也指出汉语神学在未来加强对巴特神学的关注不仅是一种理论上的需求，更加是一种现实的关怀，这对于中国的基督教研究具有重要意义。

关键词：汉语神学、人文性、巴特、教会

一、导言

不管是汉语神学还是巴特研究，都是当代基督教神学不可回避的话题。改革开放之后，基督教在中国的发展态势使其成为一个“主流”的亚文化，说其为主流，因为其迅猛的增长速度，若长此以往，那么势必成为主流，说其为亚文化，因为虽然席卷全国，但其信徒在总人口中的比例依然有限。另外，人们开始反思作为西方文化的马克思主义在全球化的浪潮中应如何植根于中国，而在理解西方的过程中，基督教思想就成了一个无论如何也绕不开的话题，也正是在这种现实和历史的双重考虑之下，一批人文学者开始涉足基督教研究，从哲学、历史的角度研究基督教对西方世界的影响。但汉语神学发展至今已经不再是一个只存在于大陆人文学界的思潮，它深深地影响了新一代知识分子对基督教的认识，而鉴于知识分子，即“士”这一特殊群体在中国传统和现实中的地位，教会也不得不重视起源于大学建制之内的汉语神学，单单是以忽视或者否认的态度对待汉语神学是行不通的。因为在大陆，正是这一批活跃于汉语神学运动中的学者们掌握着基督教研究的话语权，相反建制教会虽然有一定的信众，但他们只局限于教内，而对于大多数非信众来说，来自于建制大学内的学

者对于他们来说更具权威，因为近代中国所形成的“科学”与“理性”崇拜已经根深蒂固，这就决定了大陆的基督教研究只能是由汉语神学来引导一场思想革新，在这场思想革新中，基督教需要褪去曾经被意识形态染黑的外衣，转而从哲学与历史、社会与文化等层面重新定位。

谈到20世纪的基督教神学，没有人可以回避卡尔·巴特，作为改革宗的神学家，除了被当作“新正统神学家”之外，巴特对重新理解路德宗也做出了很大贡献。另外他对罗马天主教也产生了很大影响，1966 年 9 月 22 日到 29 日，对天主教改革运动深感兴趣的巴特，受教皇保罗六世的要求到罗马教廷参加了梵蒂冈第二次公会。[1]由于巴特终身都以反对自然神学和现代自由神学为己任，而正处在现代化进程中的中国，对基督教的理解恰恰始于与人的理性相容的自然神学，以及与现代生活密不可分的自由神学。因此，这就导致了在汉语神学界对巴特的研究，相较于蒂里希、麦奎利、莫尔特曼等神学家来说，存在一定程度的滞后。但如果汉语神学想要走出大学，走进教会，走进信仰，巴特神学就是一项必须攀越的高峰，离开它，我们就很难理解何谓受基督教影响的西方文明，离开它，我们就很难理解基督教思想在现代世界的处境，离开它我们就很难理解神学与信仰者的关系。汉语神学对巴特的关注就是学界对信仰群体的关注，只有这样才能更好地弥合学术的基督教研究和现实的基督教生活之间的缝隙，这也是汉语神学一直以来需要面对和解决的问题。

二、汉语神学

关于汉语神学的讨论由来已久，自上个世纪80年代以来，以刘小枫、何光沪为旗手，在学术界掀起了延续至今的持久讨论。笔者在这里不再赘述，简要梳理几个代表人物的观点。汉语神学可以分为广义和狭义两个层面，广义的汉语神学：不分种族地域，任何以汉语撰写的神学篇章皆属于汉语神学。狭义的汉语神学：特指 20 世纪 80 年代中期由中国内地学者自发性地提出基督教研究的诉求。[2]文章是在狭义的层面上讨论汉语神学，从定义来看，汉语神学不过 30

[1]张旭.卡尔· 巴特神学研究[M]. 上海人民出版社, 2005.第 22 页。
[2]林子淳. 多元性漢語神學詮釋: 對 [漢語神學] 的詮釋及漢語的 [神學詮釋][M]. 道風書社, 2006.杨熙楠序。

多年的历史，但它所产生的影响却不容小觑。在大陆学界，基督教研究以人文学科为背景在大学建制内获得了一席之地，并发展出良好态势，部分高校甚至设有博士点和国家重点学科基地。这与香港台湾地区基督教研究主要集中在建制教会这一现象有很大的不同。这主要是由于大陆特殊的政治环境和历史背景导致对基督教的研究主要集中在大学体制之内，而教界对基督教的研究或者论述在公共领域几乎没有影响力，也就是大陆教界没有掌握在公共领域言说基督教的话语权，并且短期来看，这种现象将会持续存在。因此，造成的这一真空在改革开放之后迅速被具有哲学、历史背景的当代内地学者，比如刘小枫、何光沪、李秋零等填补。考虑到基督教思想与中国古代传统与五四之后的现代传统之间的兼容性，在翻译和吸纳基督教思想的过程中，学者们做出了相应的选择。哲理神学的思想家，比如蒂里希，他的著作得到了系统的翻译，这项工作主要由何光沪主持；而教义学的思想家，比如巴特，在人文学界至今依然没有多少追随者。[1]

此外，汉语神学是建立在对基督教的普适性的承认上，对于信仰者而言，这是一个不证自明的事实，因为这就是《圣经》的教导，上帝创造了一切人，所有人都因着亚当犯罪而堕落，耶稣基督十字架受难，并于三天后死里复活，更新了上帝与人的关系，所有人都借着耶稣基督而称义。改革开放以后基督教在中国的复兴，甚至可以用蓬勃发展来形容，让基督教的西方色彩慢慢褪去，中国的基督徒们不再寻求一种希腊神学或者拉丁神学，而是回到上帝那里，聆听“上帝之道”，用自己的母语接受 上帝的启示，从早期的赵紫宸、谢扶雅到后来的章力生、李景雄和杨牧谷，汉语神学在两岸三地生根发芽。而在学术界，改革开放之后，思想环境慢慢自由，中国人开始重新思考自己在全球化处境中的文化处境，共产主义作为主流的意识形态本来就植根于西方传统，当我们在引入这一文明的时候不得不对产生这一思想的西方土壤进行反思。而在西方文明中离开基督教传统，我们就很难理解启蒙之后的现代世界，所以这也是汉语学界许多哲学、历史背景的学者转向基督教研究的重要原因。

最后，简单引用何光沪的观点表明笔者对这一问题的基本态度：基督教神

---

[1]何光沪. 关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题[J]. 世界宗教研究, 2003, 1: 006. 何光沪在这篇文章中结合中国特殊的思想语境做出了详细的回答，并介绍了汉语神学在传播基督教思想中的历史考虑与现实处境，以及所作出的基本选择。

学和哲学在中国的传播和吸纳，当然也必然是“以汉语发生的”，即使是那些主要依靠直接阅读西方语言写就的神学哲学书籍来了解和吸纳基督教思想的中国人（他们在总人口甚至在知识分子总体中所占的比例，肯定如沧海一粟），也离不开他们的汉语生存环境和汉语思维方式。[1]这是我们理解汉语神学对巴特研究的一个基本前提，这也是《圣经》中的教导，在《使徒行传》中当圣灵降临的时候，所有的门徒开始用众人的乡谈，说起别国的话来，耶稣让门徒把福音传道万邦，并且让他们用外邦人的话传道，放在全球化的今天开来，不得不佩服耶稣基督的智慧。所以在写给东南亚的基督徒的信中，巴特也表达了这样的普世关怀。

是的，应当要这么做，为着上帝的缘故，你们要负责任并且具体地使用你们的语言、思想、概念和方式去说出身为基督徒所应当说的话。愈负责任、愈具体愈好，愈像基督徒！你们当然不必成为“欧洲的”、“西方的”人，更别说成为“巴特派”也能够成为好基督徒或是好神学家。你们应当放心地去当东南亚的基督徒。这就对了！当你们面对环绕在四周的宗教，以及当地主流的意识形态和“诸实在”（realities）时，切勿傲慢或胆怯。应当用开放的心去面对你们区域所发生的问题和你们那些特殊的同胞们；但无论如何总要以上帝赐给我们的自由来做，因为那是——根据《哥林多后书》三章 17 节所说——“主的灵之所在”。[2]

三、汉语神学与巴特神学

巴特是 20 世纪伟大的神学家，他没有博士学位，却被称为“圣经博士”，煌煌九千页的《教会教义学》堪比托马斯·阿奎那的《神学大全》。他扭转了 19 世纪自施莱尔马赫以来自由神学的基本范式，重新回到“上帝是上帝，人是人”这一基本的命题之上，重新回归三位一体的上帝，正视上帝的奥秘，回归《圣经》传统和改革宗传统，因此也有人称他为“新正统主义”神学家。相较于朋霍费尔、莫尔特曼等同时代的神学家而言，巴特似乎并没有引起汉语学界

---

[1] 何光沪. 关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题[J]. 世界宗教研究, 2003, 1: 006.

[2] Karl·Barth,《神学绝不无聊！一封来自巴特的信》(No Boring Theology! A letter from Karl·Barth）,载《东南亚神学期刊》(*The South East Asian Journal of Theology*; 11[1969],3-5 页。

太多的关注。即便是在英语世界，由于自由神学和自然神学的核心影响力，巴特看似激进的“上帝之道”也未能引起太多共鸣，要么被抛弃，要么被阉割，这几乎是巴特神学在当代英语世界的基本处境。关于这一点除了可以从巴特看似激进的神学立场加以理解，还可以从其神学诞生的历史语境中寻求答案。虽然巴特是一个瑞士神学家，但他的神学发展主要是在德国完成的，包括早年在求学阶段师从赫尔曼、哈纳克等自由神学家，以及德国宗教社会主义者拉德，直到最后巴特神学以《罗马书释义》在德国神学界引起的轰动，很大程度上都是因为自由神学在面对纳粹时背叛了上帝之道。并且长久以来，巴特一直认为施莱尔马赫是现代自由神学的鼻祖，他将宗教建立在人的主体性之上，颠倒了原始福音的基本信息，虽然是为了在现代世界中拯救宗教，但实际上是用宗教替换了上帝，从此之后神学彻底沦为了人类学。

巴特作为一个受德国神学界影响的瑞士神学家，他的问题主要植根于当时的欧洲世界，那么跟处在亚洲汉语世界的我们又有怎样的关联呢？处在现代化进程中的中国很难说自己可以不受全球化浪潮的影响，先不提新中国的建立本身就需要追溯到欧洲启蒙思想所提供的精神武器，单单是改革开放之后中国大陆基督教的复兴运动就不得不引起研究者的重视。基督教的复兴只是说明了中国人对宗教的需求，这跟为什么选择巴特作为研究对象有什么关联呢？首先，巴特最重要的身份不是一个神学院里面的教授，而是讲道中的牧师，作为一个牧师他的职责就是聆听“上帝之道”，宣讲“上帝之道”，并向上帝祈祷。在《福音神学导论》（Evangelical Theology Introduction）一书中，巴特很清晰地表达了自己对神学的基本态度，神学的任务以及神学的局限，作为一个神学家应如何去应对这一份奇迹般的使命，并且神学离不开教会，离开了教会也就不存在神学了，因为“上帝之道”正是通过先知和使徒们的见证得以传承并走向世界。

在汉语学术语境中讨论对建制教会产生巨大影响的神学家巴特是对汉语神学的一大挑战，因为汉语神学从一开始就因其本身过强的人文倾向而招致教界人士的非议，许多人都对此持保留态度，但发展到今天，在中国基督教研究离开大学建制中的汉语神学很难说还有多少成果。那么我们就需要面对这一挑战，在汉语神学中为巴特神学找到安身之所。当我们想要谈论或者评判某种基督教神学的时候，首先应该熟悉并认识这种神学本身的语言游戏，就是走进神学叙

事之中，只有先走进去了才能谈如何出来，这就是笔者选择巴特作为自己基督教神学研究之对象的原因。巴特始终将自己的神学定位为一种服务教会的神学。神学是在用人言宣讲上帝之道的过程中产生的：教会的工作就是通过口头的或者书面的方式作见证，也就是在布道、讲道和属灵关怀中通过语言来完成自己的使命。也正是在这里，神学在教会中开始了自己特殊的服务与功能。[1]神学还是信仰寻求理解最好的表达方式：神学的任务就是自由地讨论在思考教会见证遗产时所出现的东西中哪些应该保留，哪些应该扬弃。[2]从这里我们可以发现，巴特的神学从一来是就立足于教会，在上帝之道与人言之间的距离中产生，帮助信徒更好地聆听上帝之道，但仅仅局限于教会之内，离开了教会，神学也就丧失了生命力。

既然如此，作为一个非信徒的研究者应该如何看待巴特的神学呢，笔者认为弗莱的类型学提供了一个很好的视角。按照弗莱的类型学思考，一个先立足于信仰的教义论述而愿意与外在符号系统对话的进路似乎是最恰当的。[3]这也是笔者希望为汉语神学做出的一点贡献，虽然这可能是一条没有终点的道路，因为我们并没有处在一个信仰基督教的强语境之中，所以要从教义学的立场理解基督教，同时保持一种学术的理性，这无疑是对研究者最大的考验。也正因为如此，这项研究才更具有意义。

四、巴特神学的汉语研究成果

最后，简单梳理一下汉语神学对巴特研究的基本成果。首先来看大陆，虽然 1939 年赵紫宸就写了一本《巴德的宗教研究》，但直到大陆学者刘小枫在《走向十字架上的真》[4]一书中以《上帝就是上帝》一文重新将神学家巴特推上了汉语学术界的舞台，1990 年何光沪写下的《20 世纪的神学泰斗——卡尔巴特》[5]也对巴特的生平和思想做了将要介绍。此后比较重要的还有中国人民大学张旭所作的导论性著作《卡尔·巴特神学研究》[6]。同年，魏育青翻译的《罗马书释

[1] Barth K. Evangelical theology: An introduction[M]. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979.p38.
[2] Barth K. Evangelical theology: An introduction[M]. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979.p43.
[3]林子淳. 多元性漢語神學詮釋: 對 [漢語神學] 的詮釋及漢語的 [神學詮釋][M]. 道風書社, 2006.第 101 页。
[4]刘小枫. 走向十字架上的真: 20 世紀基督教神学引论[M]. 三联书店上海分店, 1994.
[5]何光沪. 何光沪自选集[M]. 广西师范大学出版社, 1999，第 128-143 页。
[6]张旭.卡尔· 巴特神学研究[M]. 上海人民出版社, 2005.

义》[1]也于 2005 年出版。在香港神学界，由汉语基督教文化研究所引领的巴特研究也初具雏形。从 1998 年汉语基督教研究所出版汉译版《罗马书释义》，同年在香港道风山信义宗神学院以“巴特神学”为题举办了第一届神学会议，论文收录在《巴特与汉语神学》中，并于 2000 年出版。2008 年为纪念巴特离世 40 周年，《巴特与汉语神学Ⅱ》[2]集结出版。此外，近年来也有一些在校研究生、博士生以巴特神学为切入点展开自己的毕业论文，比如 2003 年复旦大学的张婴完成了硕士论文《历史 VS 启示——哈纳克与巴特在基督论上的针锋相对》，2009 年中央民族大学的魏红亮完成了硕士论文《试析卡尔·巴特的虚无论》，2010 年黑龙江大学的赵璇完成了硕士论文《卡尔巴特<教会教义学>中的上帝论》。虽然总体看来作品并不算太多，但也表明汉语神学对巴特的关注总是在不断增加。文章在此简要梳理并评述刘小枫的《上帝就是上帝》，张旭所著的《卡尔巴特神学研究》，以及 2008 年汉语基督教研究所出版的《巴特与汉语神学Ⅱ》三部作品，让读者对汉语神学界的巴特研究有一个基本的认识。

在《上帝就是上帝》一文中，刘小枫首先介绍了巴特神学诞生的历史背景，即纳粹时期的德国，正是在这样一个将人的话当作是神的话的时代里，巴特大声疾呼“Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott ”（世界就是世界，上帝就是上帝）。而之所以巴特敢于在这样一个病态的世界中反对当时如日中天的自然神学和自由神学，就在于自由神学在对待纳粹政权的时候彻底交出了自己的权柄，将基督教变成了一种德国民族宗教，人取代了上帝坐上了神坛，那么神坛也就不再成为神坛。在《罗马书释义》中，巴特推倒自由神学，重新回答《圣经》，回到宗教改革，建立关于上帝之道的神学。上帝与人之间存在无限质的区别，人不能谈论上帝，人不能认识上帝，人也无法寻求上帝，只有上帝自己才能谈论上帝，才能认识上帝，才能寻求上帝，只有耶稣基督才以奇迹的方式让这种不可能变成可能。另外，刘小枫概述了两版《罗马书释义》的区别，以及巴特与布鲁纳的关于自然神学和启示神学的争论，最后，介绍了采用云格尔的划分，介绍了辩证时期巴特神学中的“辩证”二字的含义 和《教会教义学》的伟大贡献以及《上帝的人性》一文中巴特最后对自己早期辩证神学时期所忽视的上帝对人的爱这一主题的强调，耶稣基督十字架受难就是上帝对我们最大

[1] Barth K, 巴特, 育青. 罗马书释义: Der Romerbrief[M]. 华东师范大学出版社, 2005.
[2]鄧紹光, 歐力仁. 巴特與漢語神學[M]. 漢語基督教文化研究所, 2008.

的“是”，也是我们最不能理解的“不”。在这篇文章中，刘小枫对巴特辩证神学的介绍非常到位，但对在巴特神学生涯中有重要转折意义的《安瑟伦书》并没有论及，甚至对于煌煌九千页的《教会教义学》也未多着笔墨，这可能跟当时汉语世界中盛行的“替天行道”有很大关系，这篇文章最重要的意义就在于重新为汉语神学界的巴特研究者们打开了一扇窗户。

《卡尔巴特神学研究》是大陆第一本全面深入研究巴特的导论性著作。全书分为五个部分，第一部分是巴特神学概论；第二部分是审判的上帝：巴特的危机神学；第三部分是启示的上帝：上帝之道和三位一体论；第四部分是恩典的上帝：拣选论、创始论和和解论；第五部分是上帝、耶稣基督和教会：神学与政治。最后附录中海油巴特年谱、巴特研究文献综述以及《教会教义学》的结构与内容。书中对巴特思想的各个时期都做了一定的概述，并从哲学和 历史学的立场对巴特思想的具体语境给出了自己的分析。巴特一直想要撇清自己思想中的哲学残余，作为一个非西方神学背景的学者，张旭一直尝试着从基督教神学内部出发诠释巴特，理解巴特，但其中的哲学意味依然很浓。除了巴特神学思想自身的哲学处境之外，研究者本身所受的哲学训练也是重要的来源，这就是汉语神学的特殊语境。当然，在汉语学界能够在大学中把神学做到这一步的人并不多。不得不说作为一部导论性的著作，张旭的这本书是相当成功的，丰富的一手文献为整个研究打下了坚持的基础，这不仅体现了作者深厚的学术功底，更体现出其严谨的学术态度。这本简明的百科全书式的巴特研究著作，为想要从事巴特研究的学者们提供了一张非常宝贵的蓝图。并且，在书中，作者对巴特的崇拜之情溢于言表，我们不能将其视为对巴特的一种过分吹捧，因为在对巴特缺乏浓厚兴趣的汉语学界，只有凭借着这样的热情与真诚才能完成这样一部优秀的导论性著作。

《巴特与汉语神学Ⅱ》收集了大陆、香港、台湾三地学者关于巴特研究的论文集。全书分为四个部分，第一部分是巴特神学总论，共有三篇论文，其中赖品超和陈家富在《汉语神学对巴特神学的接受》一文中表明巴特的思想在汉语语境还未得到充分发展，并且一直以来受到英语学界、特别是苏格兰，而非德语学界的决定性影响。[1]第二部分是历史与文化，共有四篇论文，分别从知识

[1]鄧紹光, 歐力仁. 巴特與漢語神學[M]. 漢語基督教文化研究所, 2008.第 65 页。

论、启示与历史、文化的自由、观念论四个角度出发探讨了巴特神学。第三部分是教义学发微，共有六篇论文，包括巴特的三一论、神人关系、圣灵论、主祷文以及教会论。第四部分是比较研究，共有七篇论文，其中基督教内思想家的比较，比如巴特与蒂里希的比较，巴特与朋霍费尔的比较，云格尔对巴特的诠释，巴特与托伦斯的比较；除此之外，还包括宗教间的对话，比如禅宗与巴特的语言文字观，天台佛学与巴特的基督论，佛教与巴特的罪观及人性论。这本书最大的有点就在于既保证了全书主题的统一性，同时也保持了论文的多样性，因为大陆、香港、台湾三地各异的学术环境，所以在关注巴特神学的过程中就存在不同的侧重点，比如香港学者郑顺佳的《唐君毅与巴特：一个伦理学的比较》一书仅从题目就可以看出与新儒家的关系以及真切的现实关怀；台湾学者欧力仁的《信仰的类比：巴特神学与诠释学中的修正与颠覆》一书中倾向于探究巴特神学与当代哲学思潮的关系；而内地学者张旭的《卡尔·巴特神学研究》因其作为大陆首部关于巴特的导论性研究著作，更多地是一种开拓者的姿态。另外我们也可以看出在吸收巴特思想的过程中，汉语神学更倾向于采取比较的研究路径，相反从巴特思想内部着手的研究并不太多，这也是我们今后研究巴特神学需要努力的方向。

五、结语

汉语神学一直走在巴特研究的路上，只不过这条道路似乎比想象中漫长。由于汉语神学一开始就具有很强的人文关怀，并发展于掌握公共理性的大学体制之中，因此在对待基督教神学思想的时候必然有所侧重，“教会博士”巴特能够慢慢得到越来越多的关注这本身就说明汉语神学也不仅仅局限于学术界，同时还关注对教界影响巨大的思想家，因为离开教会语境就很难理解巴特这位牧师的关怀，他的神学就诞生于在当时的历史处境中，饱含着对信仰深切的现实关怀。随着汉语神学越来越强的开放性和兼容性，巴特神学在汉语世界的影响将会越来越大，至于这种影响将会以何种方式发挥作用，那就得看后继者们以怎样的方式推进巴特神学研究，使其扎根于汉语神学这片广袤的土地之上。

参考文献

Barth K. Evangelical theology: An introduction[M]. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979

Karl・Barth，《神学绝不无聊！一封来自巴特的信》（No Boring Theology! A letter from Karl・Barth）,《东南亚神学期刊》（*The South East Asian Journal of Theology*; 11[1969]

Barth K,巴特, 魏育青，《罗马书释义》，华东师范大学出版社, 2005

鄧紹光, 歐力仁，《巴特與漢語神學》， 漢語基督教文化研究所, 2008

何光沪：《何光沪自选集》，广西师范大学出版社, 1999，第 128-143 页

何光沪：《关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题》，《世界宗教研究》2003。

林子淳：《多元性漢語神學詮釋: 對 [漢語神學] 的詮釋及漢語的 [神學詮釋]][M]. 道風書社, 2006

刘小枫. 走向十字架上的真: 20 世紀基督教神学引论[M]. 三联书店上海分店, 1994.

张旭.卡尔· 巴特神学研究[M]. 上海人民出版社, 2005

Karl Barth in Sino-Christian Theology

ZHENG Jialu

Abstract: the essay firstly focused on the concept—“Sino-Christian”, when it began and how it came from, then described the main ideas of theologian Karl Barth. Finally, a summary about the recently research output of Karl Barth in Sino-Christian theology was made to show the outline and the future of the Karl Barth studying. To deal with the great “church doctor” Karl Barth is a necessary approach for Sino-Christian theology to get rid of the critics from the church in China. Since the theology of Karl Barth basically stands on the land of church dogmatic, and has strong influence on the church life, to understand and communicate with the church and Christians in China, it is better to accept and understand the way how the church talks, rather than change the Christian with philosophy or culture. Moreover it is not only an academic consideration, but an actual concern.

Keywords: Sino-Christian, Academic，Karl Barth, Church

中国天主教研究新进展：评《圣母玛利亚在中国》

朱涛

明末清初的天主教研究以其特有的历史魅力与学术价值，已经吸引了诸多中外学者的广泛关注，研究成果丰盛。纵观已有的研究成果，可以发现一个关注视角的下移的趋势，近年来学者不仅关注精英阶层的身份认同，也逐渐注意到了一般民众的思想层面的思想状况，研究面的地域化也呈上升趋势。但总体来看，对于特定区域、特定人群在特定历史时期的动态研究尚处于起步阶段，明清时期的地方天主教研究尚显薄弱[1]。福建、广东是中国近代化开始最早的时期，也是明清以来天主教信仰传布最早的地区。这些地区也是多种信仰体系共生共荣的地区，西来的天主教信仰怎样在这些区域落地生根，且与当地信仰之间存在怎样的关系尚待深入。代国庆教授的新著《圣母玛利亚在中国》[2]在一定程度上弥补了这一空白，从地方宗教文化尤其是民间信仰的视角审视外来天主教的圣母崇拜与本土女神信仰习俗之间的复杂关联。

闽东福安地区在中国天主教的发展史上是独特的，即使是在严厉的禁教时期，天主教在福安的乡村中也得到了良好发展。正如张先清所注意到的，从明末至清中期，天主教对福安民间社会的渗透已日益深入，乃至在地方上形成一个规模颇为庞大的乡村天主教徒群体，天主教也相应地成为影响福安民间生活的一种区域性主流宗教。但闽东地区这种独特性是怎样形成的呢？须知闽东福

[1] 1 关于明清福安地区的天主教的研究主要有：梅欧金 Eufenio Menegon ,*Christian loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian During tne Ming-Qing Transtion*, in Monumenta Serica 51(2003); 张先清 Zhang Xianqing,《官府、宗族与天主教：17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事》Guanfu zongzu yu Tianzhujiao: 17-19 shiji Fuan xiangcunjiaohui de lishi xushi [Government, Lineage and Catholicism: A Historical Narrative of the Village Church in Fu'an during 17-19 century]（北京 Beijing：中华书局 Zhonghuashuju [Zhonghua Book Company]，2009）；

[2] 代国庆：《圣母玛利亚在中国》，台湾基督教文艺出版社有限公司，2014 年 9 月。

安地区本身就是是本土宗教信仰较为驳杂的地区，临水夫人陈靖姑、妈祖、马仙等地方女神信仰都在闽东地区兴盛，外来的天主教信仰特别是圣母玛利亚的形象为什么能在这样的地区扎下根呢？圣母的形象和这些本土女神信仰之间存在着怎样的拒斥和互动呢？

本书共有六章，第一章论述了玛利亚神学形象的起源与构建，作者指出由于新约正典无法造就一个完整的玛利亚的形象，人们只好借助丰富多彩的伪经来完成这一任务，所以由这种带有民间文学性质的伪经来构建的玛利亚形象和神学从一开始就是自下而上地传播的。由于中世纪复杂的历史境遇，玛利亚神学逐渐为教会所认可，在各修道团体的推崇下，中世纪盛期成为玛利亚神学发展的黄金时期。第二章多明我会的圣母崇拜及东方传布则侧重介绍了圣母信仰与多明我会之间的关系，多明我会修士也通过西班牙的海外殖民活动的发展向墨西哥、菲律宾、日本、中国传教，在这其中作者详细分析了圣母信仰在各个地域之间的差异和原因，试图揭示玛利亚的本土化的重要原因是由于玛利亚的形象与当地的女神信仰产生了关联。第三章作者通过对中国本土史料的梳理与考证，力图揭示玛利亚这一外来神学形象在明末之前的中国已有传承，并探讨了明末清初来华耶稣会士在传播圣母玛利亚上努力。第四章详细地探讨了明朝嘉靖年间福宁地区的倭患，正是通过帮助镇压海盗，西班牙人得以与福建官方晋接，西班牙多明我会士也得此契机拉开了其来华传教的序幕。第五章作者通过系统地梳理史料，考察了福安地区的陈靖姑信仰和妈祖信仰在当地的历史发展脉络，并探究了这种多重女神信仰之间、民间信仰与儒家正统、民间信仰与国家政权之间的关系，指出正是如此如此有限的外来宗教空间使得天主教与本土神明崇拜之间存在着紧张的关系，但又由于本土和外来女神崇拜在神学论说和崇拜仪式上的相似性又为天主教的传播创造了可能。第六章中，作者通过对闽东地区的宗教嬗变的简单梳理认为天主教的传入并未打断闽东地区固有的宗教历史进程，而只是充当了其一个环节而已，接下来一节作者主要通过对明清以来的守贞女群体，特别是在圣名上形成的传承有序的“玛利亚世代”现象的梳理与探究，力图揭示圣母玛利亚的形象对这一群体所产生的至关重要的影响，也正是由于这一形象与女神信仰之间的相似性使得其能扎根于闽东福安地区。作者同时深入探讨了耶稣会士和多明我会士在守贞观念上的差异，天主教守贞

女与信仰道教佛教的独身女性的差异。

最近几年，关于闽东地区的天主教研究成为新的学术增长点，知名汉学家梅欧金教授（Eugenio Menegon），在其博士论文《祖先、贞女与神父》（*Ancestors,Virgins,and Friars:The Localization of Christianity in Late Imperial Mingdong (Fujian, China), 1632-1863*）中重点梳理了多明我会士来华前后中西方的社会背景及传教史，也侧重分析了福安天主教徒、宗教组织与信仰模式、祭祖、女子守贞等话题。他认为天主教在闽东地区成功地实现了地方化，成为福安“当地本土的一个宗教”[1]。张先清则在其博士论文及其后出版的《官府、宗族与天主教：17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事》全面考察了地方官府、宗族与乡村教会三者之间的互动联系。深入分析了乡村天主教信仰群体的特征，籍此进一步探讨了奉教宗族的信仰变迁及其之后的社会生活，并以守贞女为例来说明天主教给福安社会所带来的诸多变化。康志杰的《基督的新娘：中国天主教贞女研究》则从基层天主教人物——贞女的日常生活起居出发，仅对贞女的兴起与发展、在教会及中国世俗社会中所扮演的角色、对教会发展所作的贡献等进行了深入的探讨，而且还将这一特殊群体置于具体的时代、具体的社会和场景下进行比较全面的整体与系统分析[2]。

与这些典范性的研究相比，代著有其鲜明的问题意识和学术旨趣，代氏赞同应从民间信仰和宗族两方面来探究中国传统社会，认为这是打开中国底层社会的两把钥匙，但在以往的研究中，学者都注意到了民间信仰尤其是民间女神崇拜与闽东天主教之间的联系，但未及展开论述，而把焦点放在宗族层面上，且已取得较大的成就[3]。代氏则力图挖掘民间信仰系统的相似性与闽东天主教发

---

[1] 转引自代國慶 Dai Guoqing《聖母瑪利亞在中國》[The Virgin Mary in China]，臺灣基督教文藝出版社有限公司，2014 年 9 月。第 31 页。

[2] 康志杰 Kang Zhi Jie,《基督的新娘：中国天主教贞女研究》Jidu de Xinniang:Zhongguo Tianzhujiao zhennv yanjiu xinlun [Bride of the Christ : The new Research on the Chinese Catholic Virgins],（北京 Beijing：中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe[China Social Science Press]，2013）

[3] 相关的宗族与天主教研究主要有梅欧金 Eufenio Menegon ,*Christian loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian During tne Ming-Qing Transtion*, in Monumenta Serica 51(2003); 张先清 Zhang Xianqing,《官府、宗族与天主教：17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事》Guanfu zongzu yu Tianzhujiao: 17-19 shiji Fuan xiangcunjiaohui de lishi xushi [Government, Lineage and Catholicism: A Historical Narrative of the Village Church in Fu’an during 17-19 century]（北京 Beijing：中华书局 Zhonghuashuju [Zhonghua Book Company]，2009）；

展之间的关联，从民间信仰的层面来看闽东地区的天主教，这种问题意识难得可贵。本书的视角独特，其运用了人类学和宗教学、社会学的的相关方法，使得对史料的梳理更为科学，对材料的解析更为全面。

代著中首先对玛利亚神学形象做了较为系统的考证，揭示了玛利亚神学的民间性的特征，并且详细考察了圣母玛利亚形象在多明我会和其他修会当中的影响，尤其是关注到了传教士群体在传播圣母崇拜中的工作，圣母形象由于多明我会士采取的民间化、本土化的传教策略而成为天主教东传的一个极大助推器。而历史又给多明我会士在闽东地区传播天主教提供了历史契机，根据代氏的研究，正是由于闽东地区本身存在的浓郁的女神崇拜色彩，使得外来的天主教圣母形象得以与本土的女神信仰交织，而圣母形象的本土化又大大加深了信众对天主教的认同，使得多明我会所倡导的天主教本土化、民间化的传播路径得以成功。

其次，代著中另一个值得赞许的地方在于对文献的使用，其参考文献中既使用了大量教内文献，如多明我会士在远东包括菲律宾、福建闽东地区传教期间的报告、游记、书信及其中文著述，特别是其中征引的《*The philippine Islands 1493-1898(Vol30、31、32)*》等资料非常难得，作者还通过实地考察搜集到很多的难得鲜活的乡土材料，这些既包括正式出版的文献资料，也包括民间族谱、乡间神庙碑刻、塑像、绘图以致口头传说、民间习俗。这些材料的运用使得作者的考证与观察更为合理有据，真实可信。

另外，在读这本书过程中，我认为此书仍有一些值得商榷之处。一是本书尚未能做到如作者所希望的那样详人所略，略人所详。从目录安排和内容来看，作者本书旨在揭示圣母玛利亚形象在中国的发展情况，特别是在闽东地区的发展，这里面不仅涉及到天主教在福安地区的扎根，也应侧重对圣母形象的群体认同的挖掘。外来圣母形象与本土女神信仰之间的交流与融合作者并没有去仔细展开，作者也没有做更多的个案研究加以左证。作者认为闽东地区的女神崇拜现象源远流长，和官府和地方宗姓大族之间也存在着千丝万缕的联系，故而其留给外来宗教的空间并不多，天主教只能在夹缝中艰难维生，天主教与本土

神明崇拜之间存在着紧张关系[1]，那么这种紧张关系又是通过怎样的历史过程加以缓和呢？多明我会传教士是否意识到了两者的冲突，又是否积极地将两者进行调适，又在其中扮演了什么角色，被动还是主动？是多明我会传教士还是中国天主教徒将本土神像崇拜与外来的圣母形象加以融合同时又赋予其独特性呢，能否通过对历史档案的梳理和了解揭示这一过程呢？

第二，在代氏所著中对其个案的挖掘与整理尚显粗陋，第四章《大航海时代的土堡与神明》中作者通过对甘棠堡的案例分析，认为天主教未曾在这里成功传教的原因在于一是天主教的宗教教义导致的偶像破坏本能使得发生对本地神明的不敬之举，二是当地儒家官僚的崇学重教、毁天主堂的措施，三则甘棠堡因倭患而兴堡故而对海患有着相当鲜明的历史记忆[2]。这些原因分析尚显简单片面，且作者缺乏具体史料支持。另外作者在证明地方神明对甘棠堡的影响时所用史料集中于清末的史料[3]，而缺少明朝中期以来史料的一个长时间段考察，尚缺乏说服力。这种问题也反映了作者的写作手法上的缺失，作者在分析天主教“落户”闽东时并没有去将明朝中后期到清朝中后期这一较长时间段加以分段处理，这种写作手法很可能导致作者主题的散漫无序。

最后，尚需要指出书中有些观点并没有很多的史料去支撑，有些结论下得多于武断草率，有很多值得商议之处。比如关于福安奉教女子多取名玛利亚的直接原因乃是有关圣母的瞻礼节庆日颇多，而观作者后面所列之表中只有星期六才是事奉圣母玛利亚，且作者将在在华不同修会的圣母玛利亚瞻礼日罗列下来，一年有五天，但值得探讨的是，福安地区的信教群众到底用什么瞻礼节历，作者在这里并未点出，其数据源是《永定历年瞻礼日法》，这部历法后来有没有使用，作者没有说明[4]，除了史料这一点，取名玛利亚和瞻礼节庆增多两者之间的关系是否存在必然联系也是一个值得商榷的问题。

瑕不掩瑜，上述之商榷丝毫不影响此书之学术价值。代著力图对玛利亚神学形象及其本土化进行了深入的探讨，而且还将这一神学形象置于明清以来具

---

[1] 代國慶 Dai Guoqing《聖母瑪利亞在中國》[The Virgin Mary in China]，臺灣基督教文藝出版社有限公司，2014 年 9 月。
[2] 同上 Ibid.，163-170。
[3] 同上 Ibid.，240。
[4] 同上 Ibid.，239-242。

体的时代、具体的社会和场景下与其他的信仰传统进行比较全面的系统分析，具有重要的学术价值和意义。相信不仅大大推动明清以来的中国天主教研究，而且对于研究女性与宗教、性别史、口述史等相关学科亦大有裨益。

评《西方传教士上海方言著作研究，1847——1950 年的上海话》

姜依霖

本书[1]可以说是研究西方传教士上海方言著作的最新成果，内容详实，条理清晰。所研究的是西方传教士在 19 世纪中叶到 20 世纪中叶这 100 年间留下的上海方言文献，而这 100 年正好是上海走向全球化上海方言在城区发生最大变化的 100 年，所以这个研究也就显得特别有意义。在这个 100 年中，城区里的老上海话快速变成了新上海方言，四周的人却到 20 世纪 80 年代还在大致说着艾约瑟所记的老上海话，甚至说新上海话的城区青年走到乡下去，语言隔膜到居然听不懂乡下老年妇女说话的地步。新的上海城区方言由于上海城市的地位，被中外都称为上海话，并且一跃成为全国三大方言（北京话、上海话、广州话）之一。而城区上海话没有到达的说老上海方言的广大地区，后来被民间称为说的是“上海本地话”，或分别以乡镇命名方言，如三林塘话、江湾话、梅陇话等。城区的上海方言从老上海话过渡到新上海话最快的时期是在 20 世纪 20 年代到 30 年代之间，正好西方传教士在这时期留下了不少上海话著作，如蒲君南 1939 年、1941 年所记的上海方言词语、句子表达方式、语法，就与 1910 年戴维斯所记的上海方言有较大的差别，与艾约瑟 1853 年所记更有很大差别。

一

本书的作者钱乃荣，是著名的语言学家、上海大学中文系教授、上海语文学会副会长。钱乃荣毕业于复旦大学中文系，致力于吴语研究和方言保护，走访过 40 多个吴语方言点，出版上百份吴语研究书刊和论文。曾开发“上海话输入法”。作者的学术观点很多，主要有：体助词“着”不表示“进行”意义；

[1] 钱乃荣：《西方传教士上海方言著作研究，1847——1950 年的上海话》，上海大学出版社，2014 年。

现代汉语动词重叠表示反复体，有短时反复和长时反复两种；吴语有时、体结合的复合形态，如现在进行时态，现在完成时态；上海方言的分区；吴语连读变调的多样性，共分四种类行；吴语“来”字结构的语法化；汉语句法结构的“向心多分析句法”。在本书中，多方的涉及到了作者的学术观点。作者的第二、三个观点主要体现在本书的第八章。

本书共十五章，今年 7 月由上海大学出版社出版，这是作者历经多年研究完成的一个“国家教育部人文社会科学研究项目”，全书共约 499000 字。主要介绍传教士眼中的上海方言区的一系列方言。上海方言区以阳平 22 声调为标志,与西部松江方言区和北部嘉定方言区相区别,包括北至淞南、西至纪王、南至梅陇、东至浦东的广大地区。因为章节比较多，分类零散，所以我就主要内容做了一个重新的分类，主要分为四类，第一章是传教士上海方言著作评述，共有 22 本，大多是手抄本，其中重点的介绍了艾约瑟的《上海方言口语语法》。第二章是一个过渡的章节，主要介绍了上海方言的语音。重点章节在三到十三章，视角放在上海方言的语音系统构拟上，简单地说，就是一些用法上，涉及语序、前后置词、时态、助词、虚拟词和句式。

二

（一）音调的划分

关于音调，集中在第一章，其中重点反应在艾约瑟的《上海方言口语语法》。艾约瑟（1523 一 1905)，英国传教士、汉学家，毕业于伦敦大学，1848 年被伦敦布道会派来中国，于 1868 年作《上海方言口语语法》，1848 年，伦敦会派遣他到上海的墨海书馆任管理助手。经过香港到卜海，他在卜海住了 10 年。在上海的时侯，出版了两本语法书。这两本书到现在仍有很多语言学者、音韵学者给予很高的评价。并且跟国学者一起把很多科学入门译成中文。他认为所有的语言从一个语言分化，所以他为了阐明这些事实，试图对比研究多种语言的语音、语法。他是著名的语言学者、编译者、哲学家和语言文学家。写了关

于西洋利科学的书、翻译圣经、中国语言和中国的宗教特别是关于佛教的书。本书描写了 20 种以上的自然声调，各种方言从中选择 4 到 8 个组成自己的声调。共三章，第一章语音，第二章词类，第三章句法，连贯使用从 1 至 429 节段叙述，有两个附录。作者首次发现并准确的记录了上海话中的两个入声韵尾 h[?]、k[k]，还认识到汉语中有舌尖元音，以及首次以 8 个区别性的特征区分了上海话的 8 个音调，他对吴语语法学的贡献甚多，这里只是简单的列举其中的几种。

（二）语序的变化

语序，也就是上海方言的语音系统，简单地说，就是一些用法上，涉及语序、前后置词、时态、助词、虚拟词和句式。其中的第四章，题为上海方言的语序，有 SOV 和 STV 的对比，前者从 Greenberg 和 Dryer 两种文来看上海方言的语序，一是疑问代词宾语在动词前，如《论语?子罕》“吾谁欺，欺天乎？”，“谁”前置而名词宾语“天”后置。二是否定句的代词宾语前置于动词，如《诗经?硕鼠》 “三岁贯汝，莫我肯顾”，肯定句“汝”后置而否定句“我”前置。再看《论语?学而》“不患人之不己知，患不知人也”，虽然否定句代词宾语“己”前置，但名词宾语“人”仍后置。此例还说明这种规则在嵌入句中同样有效，因为后面两个小句都是“不患”的宾语从句。后者在 STV 结构中，北方人跟人借东西，很可能会问“你有剪刀吗？”，而上海人最可能的问法是“侬剪刀有口伐”。北方人说“我不爱吃鱼”，而上海人更可能说“我鱼勿欢喜吃”。这就是语序的不同，也反映了中国语言的特色和魅力。

（三）时态的差异

关于上海方言的时态，因为在汉语中，我们几乎很少谈论时态这个问题，并且随着时间的推移，时态问题也渐渐地退出了大家的视野。但是传教士所用的英语中最初涉及的就是时态问题，以至于当他们接触上海方言时，也会将其分出时态来。其中第八章，介绍了各种时态，它们的历时流变以及非时态局中所见的各种“体”形态。关于时态的问题，想必接触过英语的都有所了解，这里就不过多的赘述，只是这些传教士会用自己独特的习惯或者方式来记述。关于历时流变，由于汉语不断地在向“孤立语”推进，上海方言的时态在渐渐的消退。主要表现为 1、“体”形态渐为时间副词所替代；2、“时”形态渐为时

间名词所取代；3、时间名词强势支配着“时”形态，使其表示“该时时间”；4、北方传来的“完成时态”和吴语的“完成时态”交叉。而谈到非时态局中，那就是各种“体”形态，包括存续体、经历体、进行体、反复体、尝试体、重行体和结果体。其中反复体又细分为长时反复和短时反复两种，区分在于做这件事情的时间的长短，比如看一看就是短时的，做做生意就是长时的。对于本章，我觉得可以深入的研究，因为英汉两种语言的不同点或者说切入点就在这里。从汉语中并不太重视的时态入手，来解读西方传教士如何理解上海话，是一件比较有意思的事情。

我觉得本书中最能体现上海话的一章就是第十章，上海方言的指代词、量词、助动词、时间词、副词。在我们的印象中，最熟悉的上海话就是“吾侃塞是上海拧”，阿拉是后来宁波话传入上海以后才流行的，即“阿来塞似桑海宁”，这里面就涉及了指代词里的人称代词。这是最熟悉和最好理解的一点，那么除了这点，还有指别词和疑问代词两种：“指别”表示指示，如“第个”、“伊个”，表示“近指”、“远指”；疑问代词就是普通的问句，只是上海话和普通话有区别，所以书面有所不同。其它的一系列虚词都基本上遵守汉语语法，这里就不再过多地介绍。

三

上海话是历史悠久的松江方言在黄浦江两岸的一个分支，自宋代上海港形成以后至少有 700 多年历史。上海开埠以后，很快成为一个移民大都市，占 80％以上的外来人口陆续带来了各地方言和外国语言，使上海话在老上海话的基础上发生了很快的变化，变速为其他方言所无。不过上海话的快速发展主要不是外来方言的影响，而是自身的创新和繁衍，它得益于商业社会繁荣后滋生的巨大活力，得益于社会的多元和文化民俗的多样化，现代化的城市生活。首先随着上海成为世界经济文化中心，大量新生事物出现，本书主要描述西方传教士对上海方言的记录，这样看来，方言对西方的语言也许有过一定的影响；反之，传教士在学习研究上海方言的同时，也带来了大量的外来词汇。这样一来，上

海话里产生了大量的新造词、外来词，比如“马路、洋房、自来水、电灯泡、沙发、麦克风、课程”等，这些词后来都传到江浙，还被在上海集聚的文人写入文章中，实现了与书面语的交融，进入普通话，对整个中国文化的发展起了很大的作用。同时，在上海多元化的社会里，市民各阶层、各职业的人群都参与了新词语的创造，大量生动的市井流行语、习惯用语，如“牵头皮、收骨头、出风头、吃空心汤团”在市民口头产生传播开来。其实这一点也是容易引起大家的兴趣的，并且是值得进一步深入的探讨的。

作者钱乃荣先生一向推崇海派文化，说它既有江南文化（吴越文化）的古典与雅致，又有国际大都市的现代与时尚。区别于中国其他文化，具有开放而又自成一体的独特风格。那何为海派文化？海派文化是开埠以后，随着西方现代文明的传入，大批的文化知识分子和老百姓共同创造的，底蕴是江南文化，主要的特点是海纳百川、中西交融。海派文化的基础是大众文化，有全民性的特点，同时也孕育了最优秀的精英文化高雅文化，它们是在自由竞争的氛围中形成的。

全书的重点是对这些文献里的语法现象的描写分析。跟作者以前的著作《上海话语法》（1997）和《上海语言发展史》（2003）相比，细致、翔实多了。承接上文中所说，语言总是要表达句子“时”和“体”范畴的意义。汉语在表达的时候有两个特点：一是汉语的句子存在一般的“陈述句”、“描写句”和“时态句”的区别，但是我们平时所用的很少表现出来，这就恰恰表现了汉语作为孤立语的节省方便；二是由于汉语是一种以单音节为基本单位的语言，音节和音节之间音渡是开的，所以，经语法化的“时”“体”形态标记往往以轻声的单音节“语助词”形式，附着在实词的后面。在上海方言中，时态意义与英语、法语同类时态意义相似。作者可以将二者作一对比，比较中西方在时态方面的不同以及传教士如何用西方的时态来记述汉语中的时态，并且对各种标记的理解。

读完本书，初步的印象是作者相当详细地介绍了他掌握的文献资料，一共 22 种。我们知道，从 19 世纪中叶开始，外国人研究、记录方言的著作相当丰富，在吴语地区，上海话的文献最多。22 种就略显单薄。作者还列举了 50 多种

文献的清单，说也是本书所用资料，作为作者使用的基本资料，这些文献不能算少。本书内容丰富、详实，观点也特别清晰，是了解和研究西方传教士上海方言著作必不可少的一本参考书。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

敬请加入“中国基督宗教研究论坛”

Please Join the Chinese Christian Studies Forum (@Google Group)

国内网址：http://www.ChineseCS.cn

欢迎加入“中国基督宗教研究论坛”，共享学术信息。请直接发送信息至 ChineseCS@googlegroups.com，更多内容请访问：
http://groups.google.com/group/ChineseCS

Welcome to join the Chinese Christian Studies Forum. This Forum aims to share information with scholars related to Chinese Christian Studies. Please do not reply any emails from this site. If you want to share information with others, please send email to ChinseCS@googlegroups.com.

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

8. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

9. 请勿一稿多投。

10. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

11. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2014 年第 2 期（总第 3 期）
2014 年 12 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number 3, 2014
December 2014 © *Journal of Research for Christianity in China*
网络版 Web Editon: http://JRCC.ChineseCS.cn

JRCC

Copyright © 2014 and published by Christian and China Research Center in Los Anegeles, USA; and Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.
All Rights Reserved.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004